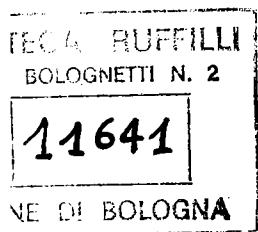


esto qui proposto, poco noto in Italia, è costituito da un corso di lezioni tenuto da Merleau-Ponty alla Sorbona nell'anno accademico 1950-51; esso risente tanto della vivacità della lingua parlata e nello stesso tempo della mancanza di elaborazione stilistica curata fino in fondo. Per tale ragione la traduzione è stata condotta in modo da fornire la possibilità di 'udire' la diretta espressione dell'Autore, aderendo alla lettera del suo magistero. E non solo ad essa, quanto ancora allo stesso spirito di Merleau-Ponty che lascia sempre un invisibile dietro il visibile e lo induce di soppiatto nella mente dell'ascoltatore.

Desidero rivolgere un vivo e sentito ringraziamento alla Professoressa Francesca Rivetti Barbò per la cortese ospitalità concessami all'interno della Sua amabile collana, e manifestare la mia profonda gratitudine alla Professoressa Angela Ales Bello che ha incoraggiato il mio lavoro e fornito preziosi consigli e suggerimenti nella cura della traduzione e della prefazione.

Maurice Merleau - Ponty

FENOMENOLOGIA E SCIENZE UMANE



*Prefazione e traduzione
di Maria Carmela Liggieri*

la goliardica
editrice universitaria di roma



Tutti i diritti riservati

Editrice Universitaria di Roma La Goliardica
Soc. Coop. a r.l. - Via Domenico De Dominicis, 15 - 00159 Roma

	Pagina
<i>Prefazione alla traduzione</i>	7
Introduzione	21
IL PROBLEMA DELLE SCIENZE DELL'UOMO SECONDO HUSSERL	
1. Il problema della psicologia e i problemi di Husserl	27
2. L'idea di una psicologia eidetica in Husserl	
<i>2.1. Il problema della psicologia eidetica fino alle Idee</i>	39
<i>2.2. Chiarimento attraverso i primi lavori di Sartre</i>	44
<i>2.3. Difficoltà di una subordinazione della psicologia. L'intreccio di psicologia e fenomenologia</i>	51
3. Le scienze dell'uomo secondo Husserl	70
<i>3.1. La linguistica</i>	71
<i>3.2. La storia</i>	80
Conclusione – Da Husserl ai suoi successori	91

La complessità e ricchezza della figura e dell'opera di Maurice Merleau-Ponty fanno di questo autore un punto ineludibile di riferimento per chi voglia tentare un approccio valido con le correnti del pensiero contemporaneo che hanno visto nella fenomenologia o nelle cosiddette scienze umane un nuovo modo di fare filosofia.

Il filosofo francese considera l'istanza fenomenologica nella sua essenziale connotazione di chiarimento ed esplicitazione del "senso" dell'esperienza vissuta; sotto questo aspetto infatti è rapido e consequenziale il collegamento di una analisi esistenziale come disamina quasi anatomica della corporeità e l'esplicitazione fenomenologica intesa anche come possibile trampolino di lancio per la fondazione di una nuova ontologia.

Ma non dobbiamo correre troppo. L'iter teorico del filosofo è infatti intensamente ma gradualmente travagliato e lo attraversa nei suoi vari e numerosi passi una perenne domanda di senso.

Dalla *Struttura del comportamento* a : *Il Visibile e l'invisibile* è una ricerca continua del senso di ogni cosa.

Qualsiasi settore dell'essere, assoggettato a qualsivoglia regime ontologico, ha la predominante necessità di venir fuori come "essente" alla luce di un senso. Naturalmente l'attitudine fenomenologica è l'unica che apra questo spazio e presenti le carte in regola per un rinnovamento metodologico interno alla stessa filosofia intesa non più o non solo come contenuto o dottrina ma altresì come metodo e funzione.

"Le uniche battaglie veramente significative del nostro tempo

sono battaglie tra un'umanità che già è franata in se stessa e un'umanità che è ancora radicata su un terreno, e che lotta appunto per questo inserimento o per uno nuovo. Le vere battaglie spirituali dell'umanità europea sono *lotte tra filosofie*, cioè tra le filosofie scettiche o meglio tra le non filosofie, che hanno mantenuto il nome, ma hanno perduto la coscienza dei loro compiti e le vere filosofie, quelle ancora vive. Ma la vitalità di queste ultime consiste in questo: esse lottano per il loro senso vero e autentico e perciò per il senso di un'autentica umanità¹.

La ricerca del senso, la meditazione su di esso, l'indagine e l'analitica sulla sua plurivocità occupano il dominio della moderna filosofia. Dalle grandi correnti esistenzialiste alla rinnovata vitalità della fenomenologia, in tutti i settori della cultura emerge prorompente ed immediata una sola domanda: la domanda di senso.

E su questa domanda, nel tentativo di darvi una risposta, Maurice Merleau-Ponty ha costruito la sua filosofia.

Egli partendo dalla riflessione sulla situazione dell'uomo nel mondo, la scopre assolutamente priva di senso, giacché questo si è perduto e non è più visibile dal momento in cui si è frapposta la serie delle costruzioni scientifiche che hanno opacizzato il rapporto della coscienza con l'originario. La fenomenologia può ben costituire la proposta di una revisione analitica e generale di questo portato della civiltà del nostro tempo.

“E' proprio la fenomenologia che nell'atto di apprensione delle cose scopre in esse delle strutture che sono di per se stesse universali ma lo sono non nel senso corrente del termine, quanto per il fatto che esse richiamano un sapere sedimentato suscettibile sempre di essere rimesso in discussione per la ricerca di un senso nella plurivocità di quelli che lo costituiscono, giacché rintracciare un senso è automa-

(1) E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Filippini, Milano, Il Saggiatore, 1965, p. 45.

ticamente sottrarsi allo scacco"².

Nell'insopprimibile, autentica esigenza di trovare un senso, alla storia, alla vita, alla realtà, al vissuto, Merleau-Ponty ha analizzato ed intrecciato tematiche e metodologie, confluenze e divergenze tra le fondamentali direttrici filosofiche del suo tempo.

La storia di un pensiero che ci tocca fin troppo da vicino, e fa vibrare ancora le corde del nostro animo, per rimanere relegato fra le tradizioni del passato, o mantenere solo la palma di possibile oggetto di studi critici.

Esistenzialismo, fenomenologia, psicoanalisi, gestalt-psicologie, marxismo sono le coordinate attraverso le quali passa il pensiero e l'opera di Merleau-Ponty, e l'intreccio sul quale realizza un suo peculiare raccordo anulare.

Husserl, fondatore e divulgatore della fenomenologia, Sartre, Heidegger, Bergson, Hegel, Freud, e l'intero stuolo di letterati, poeti, scrittori, tipico dell'entourage francese dove lui vive ed opera, costituiscono di volta in volta i suoi interlocutori e maestri, compagni o punti di riferimento ineludibili.

Egli studia, analizza, approfondisce, il pensiero dei suddetti autori ora con l'entusiasmo, l'attenzione, l'interesse di un fervente, devoto discepolo, ora con il tono vivace ed acceso di un aggressivo polemista. E rispettivamente nell'uno e nell'altro atteggiamento si pone nei confronti di Edmund Husserl, dalla cui travagliata e contraddittoria ricerca enuclea la sua prospettiva fenomenologico-esistenzialistica. E, nel corso di questa elaborazione, la possibilità, ad un certo punto, di consultare negli archivi di Lovanio una serie di inediti husserliani (40000 pagine circa) avventurosamente trasferiti dalla Germania, oltreché legarlo ulteriormente alla fenomenologia, gli consente una più chiara e completa lettura di Husserl. (I testi inediti con-

(2) M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non sens*, Paris, Nagel 1948. Trad. It. a cura di P. CARUSO, E. PACI, *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano 1962, p. 23.

sultati da Merleau-Ponty a Lovanio nel 1939 sono: il secondo volume delle *Idee*, un manoscritto contrassegnato D 17, sulla "costituzione primordiale, la genesi intenzionale degli strati più originari della coscienza delle cose", i paragrafi 28-73 della *Crisi* ³.

Lettura, del resto, che non interessa Merleau-Ponty tanto o solo per fornire un'interpretazione della fenomenologia husserliana, "quanto per impossessarsi di certe linee di forza presenti in essa e svilupparle entro il proprio orizzonte teoretico"⁴.

E sempre nel quadro di questa lettura della fenomenologia husserliana può inserirsi un contributo non del tutto noto, e adeguatamente studiato che, se può non aggiungere nulla di nuovo o di particolarmente rilevante costituisce però un ulteriore elemento esplicativo e illuminante della medesima, anche per la forma della ricezione di questa all'interno del dibattito culturale.

Intendiamo riferirci ad un corso di lezioni tenuto da Merleau-Ponty alla Sorbonne, nell'anno accademico 1950-51 (uno dei quattro anni in cui ricoprì la cattedra di psicologia alla suddetta Università) e dedicato proprio alla "Fenomenologia e scienze umane".

In tali dispense conducendo un esame sottile e oculato del progetto husserliano, da un lato cerca di evidenziare una certa convergenza tra psicologia ⁵ e fenomenologia, dall'altro ravvisa in quest'ultima, intesa come scienza dell'uomo, un'istanza di rivendica-

(3) Cfr. VAN BREDa, *Merleau-Ponty et les Archives Husserl a Louvain*; in *Revue de Métaphysique et de morale*, 1962, N. 67, p. 410-430. "Inoltre nel 1942 Van Breda gli inviò un proprio articolo che conteneva in appendice circa 90 pagine inedite, e precisamente quelle riguardanti il problema della Welt-Konstitution e quelli che formano i paragrafi 38 e 53 della *Crisi* e ancora Ponty consultò presso S. Bergli la sesta meditazione cartesiana. Nel 1944 Tran Duc Thao gli mise a disposizione a Parigi circa 2300 pagine inedite, che comprendevano l'edizione tedesca delle Meditazioni Cartesiane; la terza parte della *Crisi*, l'inedito F 17 (che verte sull'idea della fenomenologia e che risale al 1909).

(4) Cfr. A. BONOMI, *Esistenza e struttura, Saggio su Merleau-Ponty*, Il Saggiatore, Milano 1967.

zione delle scienze umane.

Queste ultime sono costituite dalla psicologia, dalla sociologia, dalla storia, dall'antropologia, dalla linguistica e sono quelle che consentono di cogliere l'uomo nello svolgersi della sua realtà situazionale e ontologica. All'interno del discorso del filosofo francese non disdegnano tali scienze un collegamento con quelle più propriamente naturali: fisiologia e biologia, sia perché tutte si inseriscono nella storicità, sia perché riconducono a quelle operazioni originarie che l'uomo esercita sulla natura.

Queste operazioni l'uomo ha dimenticato e queste operazioni deve recuperare con l'aiuto delle scienze umane che acquistano così una dimensione metafisica.

Sotto questo aspetto anche le scienze naturali riceverebbero vivificazione e chiarezza dal rapporto operativo dell'uomo con la natura e il mondo.

La nuova scienza pontyana così è e si fa umana perché si radica e consolida nel mondo, è e si fa metafisica perché "ogni scienza sceglie un'ontologia"⁶ e certe scienze umane devono comprendersi investite del compito di rivelare l'Essere che apre una breccia attraverso loro come un cammino nella vita individuale.

Si tratta di trovare un metodo, dice Merleau-Ponty⁷, che permette di pensare l'esteriorità che è il principio stesso delle scienze dell'uomo e l'interiorità che è condizione della filosofia, contingenze senza le quali non c'è situazione e certezza razionale senza la quale non c'è sapere⁷⁷.

(5) La psicologia non esaurisce la trattazione delle scienze umane nell'intero corso, dove pure esse trovano un loro spazio; tuttavia è sicuro ed evidente un privilegiamento della prima come l'unica in grado di costituire termine continuo di riferimento e raffronto con le fenomenologia.

(6) M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, a cura di A. Bonomi, Milano 1967, p.123.

(7) M.MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia e scienze umane*, trad. it. p. 34.

Sapere che nasce dall'equilibrio di termini antitetici sempre, idea e realtà, che trovano sul terreno delle scienze dell'uomo la loro conciliazione ed armonia. E la psicologia, fra tutte le scienze, meglio si presta a realizzare questa giunzione proprio al centro dell'uomo, dove idea e materia, costituendo un sinolo singolarissimo e irripetibile si pongono microcosmo al centro del macrocosmo.

La psicologia diventa così scienza del soggetto individuo, scienza di fatto, "scienza dell'uomo nel mondo, "come dice Husserl", è la scienza dell'uomo posto davanti a diverse situazioni e rispondente a queste situazioni con diverse condotte" ⁸ ; è, in una parola, la scienza del comportamento vissuto o esistenza. Un'esistenza che non rinuncia alla sua giunzione con l'essere, e questa giunzione, solo può cogliere la fenomenologia. L'analisi fenomenologica è infatti analisi di dati immediati e di strutture generali: "essenze", attingibili mediante l'*epoché*" o sospensione del giudizio.

Eppure da questa metodica si libera un residuo che non è assimilabile alla riduzione fenomenologica e che non è per Merleau-Ponty, come per Husserl, l'io puro, assoluto, trascendentale. Questa interpretazione apporterebbe una corruzione idealistica della fenomenologia. Si tratta piuttosto, dice Merleau-Ponty, del non pensato, di una convenzione, di un continuo rimando tra coscienza e natura, uomo e mondo, collocazione e situazione. "Non c'è pensiero (dice Merleau-Ponty) "che non sia incarnato, non c'è io assoluto come *ab-solutum*, cioè completamente sciolto da qualsiasi legame con la coscienza, col mondo, con la situazione. Persino sentimenti, giudizi, idee, linguaggio, riposano su questa dualità fondamentale che non può fare di essi delle funzioni pure di un pensiero astratto" ⁹ -

(8) Ivi, p. 52.

(9) Cfr. M.MERLEAU-PONTY, *Le philosophe et son ombre*, in E. Husserl, *Phenomenologica* N. 4.

L'essere vivente è ambiguo dunque, in quanto non è, né può essere affrancato dal mondo circostante col quale è in continua osmosi. Viene così fuori il cuore della filosofia pontyana, ciò per cui è stata etichettata la "filosofia dell'ambiguità".

L'essere al mondo è ambiguo per questo intreccio reciproco di reale e ideale, per questa sua epifania di "coscienza incarnata", per la plurivocità di sensi che impregna l'avventura di qualsiasi esistenza umana. Solo l'atteggiamento fenomenologico consente di districare e cogliere quell'atomo di verità contenuto in ogni molecola dell'essere.

Da qui la verità della fenomenologia come rinnovata scienza dell'esperienza della coscienza, che si fa strada tra una plurivocità di sensi i quali non sono mai precostituiti e definitivi. Questo cammino la fenomenologia se lo traccia all'interno della storicità, l'inserzione del tempo nel mondo a cui non si sottrae e che anzi recupera il filosofo, eterno meditante.

Come si vede la filosofia pontyana è essa stessa una tale trama per cui trattando un qualsiasi problema, partendo da un qualsiasi punto di essa, non si può non scivolare immediatamente o automaticamente su un altro e poi un altro e ancora un altro, è questo che costituisce il fascino del filosofo francese e lo fa così poliedrico nella sua compattezza; si può conoscere interamente il suo pensiero, leggere tutte le sue opere, e catturati come da un mistero che ci avvolge aver l'impressione di aver letto solo una pagina di un grande romanzo.

E così ricco, gravido di spunti, pur se percorso ora da toni aggressivi e polemici, ora da attese criptiche e pacate, e che molto può dirci anche della sua attività di maestro ed educatore, nonché della sua infiammata pedagogia, ci si presenta il corso di lezioni che sottoponiamo all'attenzione degli studiosi.

Lo svolgimento del tema del corso, che pure ha una sua linearità e coerenza, è però continuamente intersecato da un nugolo di problemi, che man mano che l'autore procede nel suo magistero emergono spontaneamente dalla trattazione di una materia così viva e in-

candescendo.

Si tratta di problemi che Merleau-Ponty sfiora e non affronta (almeno in questa sede); ma questo suo sfiorarli non è un sottinteso incitamento affinché altri li affronti e possibilmente in sua compagnia nel tentativo di esplicitarne un senso, un'intenzionalità, secondo il suo stesso insegnamento?

E così emergono in tutta la loro poderosità tematiche come il rapporto tra "fenomenologia e scienze dell'uomo", o tra filosofia come sapere sistematico e scienza come sapere progressivo, o il problema della crisi della scienza, del valore di quest'ultima in rapporto alla stessa crisi, o ancora la crisi della filosofia dopo la sua svalutazione e quella delle verità eterne, che a sua volta chiama in causa la crisi del filosofo, la definizione del suo ruolo, la sua funzione, la sua collocazione nella società odierna; l'evidenziazione che questa crisi generale di filosofia e scienze porta inevitabilmente all'irrazionalismo che non solo prefigura conati di scetticismo e relativismo, ma altresì sfocia in un facile determinismo per cui la psicologia degenera facilmente in psicologismo, la sociologia in sociologismo, la storia in storicismo¹⁰. Si tratta di temi che scottano nelle mani del filosofo, di elementi così collegati che insieme all'esigenza di districarli nasce quella di ripensarne il "fundamentum", di trovare una giustificazione o una ragione giustificativa. Kant lo ha fatto dalla sponda del criticismo, Husserl e Merleau-Ponty lo fanno da quella della fenomenologia che diventa così la nuova chiave di lettura dell'essere.

Merleau-Ponty, messosi su questa via, partito dall'istanza husserliana di stabilire un ponte tra psicologia e fenomenologia, cioè un equilibrio tra atto e intenzione, cosa e senso, fatto ed essenza, senza restare prigionieri della precarietà e brutalità dell'atto o della cosa; né dell'assolutezza ed eternità del senso, attraverso la riflessione radicale di Husserl scopre l'irriflesso dietro la sua stessa potenzialità. Dietro il pensato c'è sempre un non-pensato che preme per veni-

(10) Vedi trad. p. 3 e seg.

re alla luce, un'ombra che segue sempre il filosofo chiedendo di dare un senso alle cose.

Ecco come Merleau-Ponty inquadra con l'ultimo Husserl la fenomenologia in una dimensione realistico-esistenziale sottraendola da un lato al vizio idealistico al quale soggiaceva nel primo Husserl, e dall'altro ponendo l'accento su quell'*être dans le monde*" a lui tanto caro ¹¹.

E' la rivendicazione di questo "essere nel mondo" e delle categorie che comporta (la presenzialità, la fattualità, la temporalità, la spazialità, la storicità), la radicalizzazione del soggetto cosciente nel fattore situazione ciò a cui ci richiama la particolare filosofia fenomenologica di Merleau-Ponty; mediante il compimento di un'analisi che non va mai oltre il "mondo umano".

"Toute connaissance du monde est, en dernière analyse, connaissance d'un monde humain puisqu'il n'en est pas d'autre" ¹².

E sempre preoccupato com'è di questo mondo umano, e di questo essere al mondo, Merleau-Ponty ci fa rilevare un paradosso: Husserl che aveva definito la filosofia attraverso l'*epochè*, cioè mediante la sospensione del giudizio sul mondo, finisce per scoprire l'inerenza del filosofo al mondo più deliberatamente di Heidegger che voleva studiare l'essere al mondo ¹³.

Il fatto è che Husserl, afferma Merleau-Ponty, porta in sé la razionalità e l'esercita, quella razionalità che gli permette di approdare alla psicologia fenomenologica come ricerca dell'essenza o del senso ma non fuori del fatto.

"Finalmente e al limite, l'essenza non è accessibile che attraverso la situazione singolare nella quale appare. La psicologia eidetica diventa analitica esistenziale" ¹⁴.

(11) Ivi, p. 202.

(12) A. DE WAELEHENS, *Une philosophie de l'ambiguïté*, Louvain, 1968, p.388.

(13) Vedi trad. p. 202.

(14) Ivi, p. 204.

Sicché seguendo l'iter Husserliano, travagliato e irto di difficoltà Merleau-Ponty ha indicato un diverso schema per una diversa fenomenologia.

La valutazione della psicologia come moderna, efficace, idonea scienza dell'uomo attraverso la fenomenologia che emerge dalla crisi della filosofia e della scienza.

“La scienza era, e deve restare questo pensiero ingegnoso, disinvolto, allegro e improvvisatore preoccupato di raggiungere un mondo che è già qui, che mira a una base trascendente e o trascendente, che i classici chiamavano ordine o totalità” ¹⁵.

Attraverso la scienza giungiamo così alle scienze umane e ci avviciniamo al dominio della verità.

Una verità che non può cogliersi intuitivamente e universalmente, una volta per tutte, totale o totalizzante, ma una verità organica e articolata per tutti i settori del mondo vitale che non si lascia cogliere completamente da una sola scienza ma le investe tutte.

La grande novità della scienza è proprio il suo essere e farsi umana, e si fa tale facendosi di questo mondo e consolidandosi in esso, anzi da questo punto di vista “ogni scienza secerne un'ontologia” ¹⁶.

L'essere si apre così una strada attraverso la scienza e attraverso la vita. E la scienza è umana perché vocata a denunziare la situazione fondamentale dell'uomo.

“Si tratta di trovare un metodo — dice Merleau-Ponty — che permette di pensare l'esteriorità che è il principio stesso delle scienze dell'uomo e l'interiorità che è condizione della filosofia, contingenze senza le quali non c'è situazione e certezza razionale senza la quale non c'è sapere” ¹⁷.

(15) M.MERLEAU-PONTY, *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Parigi 1962, p.194.

(16) M.MERLEAU-PONTY, *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967, p.123.

(17) M.MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia e scienze umane*, p. 34.

Sapere che nasce dall'equilibrio di termini antitetici come idea e realtà, che possono incontrarsi e convergere sul terreno della scienza umana.

E la psicologia, fra tutte le scienze, meglio si presta a realizzare questa giunzione proprio al centro dell'uomo, dove idea e materia, costituendo di volta in volta un sinolo singolarissimo e irripetibile, si pongono microcosmo al centro del macrocosmo.

“La psicologia sembra essere l'analisi che dischiude l'ambito problematico della fenomenologia presa nel suo complesso, in quanto, se è vero che la fenomenologia non si identifica con una indagine “psicologica” nel senso della psicologia come scienza, l'interesse di Husserl per la soggettività, la ricerca *sui generis* sui vissuti rappresenta una estensione e un ampliamento, anche se attraverso un salto qualitativo fondamentale, della dimensione indicata dalla psicologia” ¹⁸.

La psicologia deve diventare ed essere scienza del soggetto, dei soggetti umani e della comunità umana.

“L'uomo al quale si torna è il soggetto di una comunità, il termine di un comunicare la cui possibilità garantisce la verità scientifica anzi è questa stessa verità” ¹⁹.

Tutto lo sforzo teoretico e pratico di Merleau-Ponty, con gli strumenti fornitigli da Husserl, è teso allo studio della dimensione psicologica e non solo tale, del soggetto umano, “coscienza incarnata”, all'interno di una comunità.

Alla luce di tutto questo teniamo a sottolineare il contributo, non certo di poco conto, del presente corso di lezioni, che oltre allo sviluppo di questo tema di fondo, anticipa e quasi promette spunti di riflessione e meditazione sulle problematiche più vive e scottanti interne alla ancora attuale considerazione teorica e teoretica, quale il

(18) A.ALES BELLO, *Psicologia e Fenomenologia*, in *Metafisica e scienze dell'uomo*, Borla, Roma 1982, p. 463.

(19) G. SEMERARI, *Scienza e filosofia nella fenomenologia della percezione*, in *Aut Aut*, nov. 1961, n. 66, p. 490.

rapporto tra scienza e filosofia, o tra scienze della natura e scienze dello spirito; o il ruolo e la funzione del filosofo o intellettuale nella società, o il problema metodologico e di rigore scientifico di un qualsiasi tipo di indagine teoretica, o ancora quello che va al cuore della tematica della *Crisi*.

Questo l'esito che si è proposto nel suo corso di lezioni, possiamo pure porvi attenzione e raccogliere le piccole stille di pensiero che vengono fuori da esso. Perché, secondo l'insegnamento del filosofo francese, abbiamo il dovere "d'intenzionare" il senso e la storia della filosofia oltre la stessa storia del pensiero, di rintracciare dietro il detto un non-detto, che può ricollegarci ad un filo ideale eterno. Certamente la fenomenologia ha portato prima ancora che una teoria o una dottrina, uno stile di pensiero, una metodica d'indagine, un criterio di definizione; se è forse troppo dire, con Merleau-Ponty che "essa si confonde con lo sforzo stesso del pensiero moderno" tanto che in sua presenza" molti dei nostri contemporanei hanno avuto meno il sentimento di incontrare una filosofia nuova che di riconoscere ciò che essi attendevano" ²⁰ è comunque certo che è entrata a pieno titolo e diritto nel vivo dell'attuale problematica filosofica.

"Molti dei suoi punti, la terza via intermedia tra *Weltanschauung* arbitraria e aridità verificativa, la polemica antinaturalistica, il concetto di intenzionalità, la ricerca del rapporto concreto e quindi non dualistico tra essere e coscienza, l'opposizione al kantismo, la verità come svelamento dell'essere, sono ormai entrati a far parte, come si è visto, della tematica acquisita all'odierna attività di pensiero" ²¹.

Questa è la nuova filosofia e dev'essere così com'è, ora e sempre, non sistematica, definitiva scienza e conoscenza di un presunto

(20) M. MERLEAU-PONTY, *La fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano, p. 16.

(21) P. VALORI, *Enciclopedia filosofica*, Sansoni, Vol. 29, pag. 1290.

universale solibile umano, ma continua meditazione, (come si esprime Husserl) perenne riflessione sul senso, su quel senso che la storia ci offre ma non esplicita.

Pertanto "La filosofia è, e si sa come storicità, processo e sviluppo infinito, e, come tale si riconosce nella storia degli uomini come l'intrinseco momento della loro libertà. In questa coscienza critica per cui la filosofia concilia in se razionalismo e storicismo sembra esser tracciato, per la cultura moderna, un definitivo orizzonte di verità in cui si integrano gli orizzonti teoretici dei secoli scorsi" ²².

Recuperando così la filosofia, abbiamo automaticamente recuperato il filosofo, questo funzionario dell'umanità che non sta più chiuso nella sua platonica turris eburnea, ma è immerso nel mondo e gettato nell'esistenza insieme agli altri, questi altri di cui si scopre compagno e fratello nel recupero di sé e della comune verità, cui con loro partecipa.

Nella rinnovata visione e dimensione dell'uomo, nella proposta di una ricerca indefinibile e mai compiuta, nella certezza di una storia sempre da rivedere, e di una libertà sempre da riconquistare, il dominio della nuova cultura e della nuova civiltà passa ora dalla filosofia alle scienze umane, attraverso la mediazione della fenomenologia, ultima balastra della filosofia.

INTRODUZIONE

Nell'affrontare la questione dei rapporti tra fenomenologia e scienze umane non ho intenzione di trattare un problema legato ad una corrente di pensiero il quale avrebbe significato solo in funzione di prese di posizione o di opinioni di una certa tendenza filosofica. La fenomenologia si è presentata al suo esordio come un tentativo di risolvere una questione che non è propria di una corrente, ma di un secolo; una questione che si presentava a tutti dagli inizi del 1900 e che interessa ancora oggi. Lo sforzo filosofico di Husserl è così destinato a risolvere simultaneamente la crisi della filosofia, delle scienze umane e delle scienze in genere, crisi dalla quale non siamo ancora usciti.

La crisi delle scienze è quella che è testimoniata in Francia da tutti gli studi tesi ad esaminare il problema del valore delle scienze intorno al 1900-1905 (Poincaré, Duhem, Le Roy, etc.).

Husserl, pervenuto dalle discipline scientifiche alla filosofia (è stato dapprima matematico e il suo primo lavoro è una *filosofia della aritmetica*), era costretto a dubitare del dogmatismo relativo ai principi della geometria e della fisica. Nella decisione di perseguire una ricerca filosofica radicale si manifesta il suo desiderio di procedere ad una rifondazione delle scienze.

Le scienze umane (psicologia, sociologia, storia) e la filosofia si trovano d'altronde in una situazione di crisi. Le ricerche psicologiche, sociologiche e storiche mentre si sviluppano, tendono a presentare ogni pensiero, ogni opinione e in particolare ogni filosofia, come risultato dell'azione combinata di condizioni psicologiche sociali, storiche, esterne.

La psicologia tende verso ciò che Husserl chiama lo psicologismo, la sociologia verso il sociologismo, la storia verso lo storicismo; ora, così facendo esse arrivano a sradicare i loro propri fondamenti.

Se infatti i pensieri e i principi direttori dello spirito, non sono in ogni momento che il risultato di cause esterne che agiscono su questo, le ragioni per le quali lo affermo qualcosa non sono in realtà le vere ragioni della mia affermazione. Essa ha meno ragioni che cause, cause che si tratta di determinare dall'esterno. Sicché i postulati dello psicologo, del sociologo e della storico sono messi in dubbio dal risultato stesso delle loro ricerche.

Quanto alla filosofia, in queste condizioni perde ogni sorta di giustificazione. Come pretendere pertanto che il filosofo detenga delle verità e delle verità eterne allorché è manifesto che le differenti filosofie poste nel quadro psicologico, sociale e storico al quale appartengono non sono altro che espressioni delle suddette cause esterne?

Perché il filosofo possa esercitare l'intenzione della filosofia, perché possa fare una distinzione tra il vero e il falso, occorre che i suoi enunciati esprimano, non talune condizioni naturali o storiche esterne a lui, ma un contatto diretto e interno dello spirito con lo spirito, una verità intrinseca, che appare impossibile, allorché lo sviluppo delle ricerche nel dominio delle scienze umane mostra ad ogni istante che al contrario lo spirito è esteriormente condizionato.

La crisi delle scienze, delle scienze umane, e della filosofia conduce verso un irrazionalismo. Lo stesso razionalismo appare come un prodotto storico contingente di certe condizioni esteriori. Dall'inizio della sua ricerca Husserl ha profondamente sentito il problema di rendere nuovamente possibile la filosofia, le scienze e le scienze umane, di ripensare i loro fondamenti e quelli della loro razionalità.

Egli ha compreso che queste differenti discipline erano entrate in uno stato di crisi permanente e non ne sarebbero uscite se non attraverso una nuova elucidazione dei loro rapporti e dei loro procedimenti di conoscenza, se cioè non si fosse giunti a rendere possibile ciascuna di esse e insieme la loro coesistenza.

Perciò occorre mostrare che la scienza è possibile, che la scien-

za dell'uomo è possibile, e che contemporaneamente anche la filosofia è possibile. Occorre in particolar modo, far cessare la divergenza tra filosofia sistematica e sapere progressivo o scienza.

Ora questo problema che Husserl si pose all'inizio del secolo, è ancora quello che si pone alla fine della sua vita, nel 1935 nel suo ultimo scritto (parzialmente pubblicato): *La Crisi delle scienze europee*. Questo scritto consta di parecchie conferenze tenute a Belgrado nell'ultimo periodo della sua vita. Il ruolo del filosofo vi è definito in modo sorprendente.

"Il filosofo — egli sostiene — è il funzionario della umanità", intendendo con ciò che il filosofo è professionalmente destinato a definire e a rendere coscienti le condizioni di un'umanità, vale a dire, di una partecipazione di tutti a una verità comune.

Il problema che noi ci proponiamo di trattare non è più un problema di storia della filosofia in senso stretto. Potrebbe essere una questione di storia della filosofia sapere ciò che i fenomenologi hanno pensato o pensano della psicologia, e ciò che gli psicologici hanno pensato o pensano di Husserl, di Scheler o di Heidegger. Bisognerebbe esporre le opinioni dei fenomenologi sulla psicologia così come le hanno essi stessi presentate, e dall'altra parte le reazioni degli psicologi riguardo a queste tesi fenomenologiche, come si manifestano nei loro scritti. Questa impresa condurrebbe a risultati estremamente confusi, perché, mai forse autori son stati più lontani dal comprendersi reciprocamente come questi. Per lo più i fenomenologi non hanno compreso ciò che nella psicologia contemporanea può essere in accordo profondo con la loro ispirazione. Si può trovare un esempio nelle critiche indirizzate da Husserl alla psicologia della forma.

Dal canto loro gli psicologi hanno molto mal compreso i fenomenologi. E per esempio, un fraintendimento pressapoco costante in loro, pensare che la fenomenologia voglia ricondurli alla psicologia d'introspezione. Il malinteso è duque frequente e non finiremmo mai

di dividere gli uni dagli altri.

In realtà il nostro problema è un problema di storia, se si vuole, ma a condizione che si intenda per storia della filosofia una storia dialettica. E cioè non esponiamo idee dei fenomenologi solamente secondo i testi, ma secondo l'*intenzione*. Si tratterà allora più che della storia empirica che si limita ad avvicinarli di una "storia intenzionale" (come dice lo stesso Husserl) che, dato un insieme di tesi e di lavori, cerca di discernere il senso e il senso *legittimo* di questi lavori.

Non rinunzieremo a chiarire i testi dei fenomenologi con considerazioni che non sono ricavate da tali testi.

Ci serviremo per interpretarli delle soluzioni di alcuni psicologi. Reciprocamente la psicologia non sarà presa solamente nelle sue dichiarazioni espresse. Se si facesse un'indagine tra gli psicologi per sapere ciò che pensano dei fenomenologi il risultato sarebbe senza dubbio schiacciante per i fenomenologi, ma cercheremo di vedere ciò che, nello sviluppo spontaneo della psicologia è in realtà a nostro avviso convergente con le esigenze della fenomenologia correttamente compresa.

Non prenderemo dunque in considerazione i soli psicologi che si richiamano, a torto o a ragione, alla fenomenologia; ma piuttosto, lo sviluppo moderno della psicologia e le condizioni nelle quali è avvenuto, i problemi e le difficoltà che ha incontrato, ed è là che troveremo una influenza della fenomenologia e un'armonia delle due ricerche parallele di fronte ai problemi del tempo. Il nostro studio sarà storico, nel senso di una storia la cui prospettiva è data da noi, dai problemi che porremo, e la nostra intenzione è dunque tanto sistematica che storica.

Ci sforzeremo infine di ridefinire il senso dell'attività filosofica e le condizioni di una psicologia veramente rigorosa.

La storia della filosofia, d'altronde, non può mai essere la semplice annotazione di ciò che i filosofi hanno detto o scritto. Bisogne-

rebbe, forse, sostituire i manuali di storia della filosofia con le opere complete di tutti i filosofi.

In realtà per il solo fatto che si confrontano due testi, e che li si opponga a un terzo, si comincia a interpretare e distinguere, ciò che è secondo lo storico, nella logica di Descartes, e ciò che al contrario rappresenta nel suo pensiero un accidente. In breve, sotto il cartesianesimo così come è definito dai testi, si comincia a discernere una intenzione del cartesianesimo, che lo storico prende l'iniziativa di mettere in evidenza, e questa scelta dipende evidentemente dal suo modo di affrontare i problemi filosofici. Storia della filosofia e filosofia non sono separabili, c'è una differenza tra la riflessione sui testi e ciò che è arbitrario, e non oltrepassiamo i diritti ordinari dello storico, interpretandoli, se distinguiamo ciò che il nostro Autore *ha detto* e ciò che, secondo noi, avrebbe dovuto dire. Pertanto le domande che porremo alla psicologia e alla fenomenologia sono nostre e non sono sempre state poste negli stessi termini dagli autori in questione.

IL PROBLEMA DELLE SCIENZE DELL'UOMO

SECONDO HUSSERL

1. Il problema della psicologia e i problemi di Husserl

Dovremo prima cercare di comprendere il modo in cui il fondatore della fenomenologia in senso moderno, Husserl, ha concepito le scienze umane e il rapporto che ha stabilito tra queste e la sua ricerca; tutto ciò considerato, ben inteso, non solo nei primi lavori di Husserl, ma nello sviluppo della sua filosofia, e particolarmente negli ultimi dieci anni della sua vita ¹. Indicheremo brevemente, commentando i lavori più maturi di Husserl, come si collocano in rapporto alle ricerche di Scheler e Heidegger, cui sono di volta in volta vicini e differenti.

Parleremo in seguito dei sociologi e degli psicologi che hanno espressamente riconosciuto un debito verso la fenomenologia. Degli psicologi, numerosi sono, infatti, quelli che lo hanno riconosciuto: Koffka, per esempio, uno dei tre principali esponenti della scuola di Berlino (*Psicologia della forma*); Jaspers che, prima di diventare filosofo ha pubblicato una *Psicopatologia generale* (in questo lavoro riconosce espressamente, con i termini stessi di cui si serve, l'origine fenomenologica delle sue concezioni); Binswanger, lo psicologo e psi-

(1) Una pubblicazione completa dei lavori di questo periodo, quasi del tutto inediti fin qui, è stata curata dagli Archivi Husserl di Lovanio, sotto la direzione del R.P. A. Van Breda. Coll. Husserliana, ed. Martinus Nijhof.

chiatra svizzero il quale dichiara esplicitamente che i suoi lavori sono prodotti sotto l'influenza simultanea o successiva di Husserl e Heidegger. Da noi, M. Minkowski, ha spesso sottolineato l'influenza del pensiero di Husserl e Heidegger nella sua formazione. Nel 1950, ha tenuto al Collegio Filosofico due conferenze sulla fenomenologia e l'analitica esistenziale, poi pubblicate dall'*Evoluzione Psichiatrica*.

Non limiteremo però la nostra indagine agli autori debitori della fenomenologia. Vedremo disvelarsi un'influenza diffusa che non sempre è stata voluta da Husserl, né riconosciuta da quelli che la subivano. Si può dire che tutto ciò che si è fatto in Germania a partire dal 1915-1920 fosse direttamente o indirettamente sotto la influenza della fenomenologia, se non altro attraverso i corsi di Husserl.

Questa influenza diffusa in Europa è stata propagata negli Stati Uniti in seguito all'emigrazione tedesca che vi ha condotto Koffka, Kohler, Wertheimer, Goldstein, che si sono incontrati colà con la revisione del behaviorismo alla quale lavoravano gli psicologi americani.

La psicanalisi che per molti aspetti ripresenta concezioni del tutto diverse, ha tenuto gran conto, nella sua recente elaborazione, delle tendenze di cui ci occupiamo. Nulla negli scritti di Freud consente di evincere la minima conoscenza degli scritti fenomenologici o la minima simpatia per essi. Ma le esigenze dei suoi stessi problemi lo conducevano a una concezione *dinamica* della psicanalisi costringendolo a una revisione della struttura teorica di cui si era dapprima servito. La congiunzione delle due correnti si può vedere per esempio in Lewin, influenzato pure lui dalla fenomenologia.

Non avremo ovviamente il tempo di compiere il lavoro che ci proponiamo riguardo alla psicologia anche per lo sviluppo della sociologia, della storia, della stessa linguistica. Dovrebbe essere possibile e utile tentarlo. Il che potrebbe essere oggetto di un altro corso.

Proviamo ad analizzare la concezione che Husserl si è fatto deliberatamente della psicologia, sottolineando, ben inteso, ciò che poteva esservi di insufficiente e indichiamo subito il legame stretto

tra il problema fondamentale di Husserl come lo avevo indicato prima, e la questione della possibilità della psicologia.

Il filosofo si illude che quando pensa ed afferma, non fa altro che esprimere il contatto muto del pensiero con se stesso, crede di comportarsi come se fosse senza legame con le circostanze, infatti quando le considera dal di fuori, come fa lo storico della filosofia, appare come condizionato da cause psicologiche, fisiologiche, sociali e storiche. Il suo pensiero appare di conseguenza come un prodotto senza valore intrinseco, e ciò che era agli occhi del filosofo pura adeguazione del suo pensiero, appare ad un occhio critico esterno, come fenomeno residuo o semplice risultato. Si potrà dunque concepire dal punto di vista dello psicologo, del sociologo, o dello storico, una critica che consisterà nel collegare il pensiero esaminato al suo condizionamento esterno. Invece di discutere i problemi di filosofia radicandosi in essi, si riterrà meglio *screditare* in qualche modo la filosofia, facendo vedere le condizioni storiche, sociali, fisiologiche da cui essa dipende.

Questo procedimento ha l'inconveniente di ricadere su colui che lo impiega. Se lo psicologismo ci dice che il filosofo e il suo pensiero non sono che marionette, espressione dei meccanismi psicologici o della storia esterna, si può sempre rispondergli che lo stesso è per lui, e screditare così la sua critica. Lo psicologismo, almeno se è coerente diviene uno scetticismo radicale: scetticismo riguardo a se stesso.

Il sociologismo è esposto alle stesse conseguenze. Nel dimostrare che ogni nostro pensiero è l'espressione di una situazione sociale, di cui le limitazioni fanno sì che questo pensiero non sia *vero* ci si espone ad accreditare l'idea che il sociologismo non ha il suo vero senso in se stesso, da ciò può risultare un irrazionalismo politico e una condotta politica senza criterio. E' contro questi pericoli, l'abbiamo visto, che Husserl ha voluto riprendere il compito del filosofo: ristabilire la certezza, la distinzione tra vero e falso.

L'originalità di Husserl non consiste nell'opporsi allo psicologismo o allo storicismo riaffermando puramente e semplicemente la posizione avversa, e cioè quello che egli chiama logicismo. Il logicismo è quell'attitudine che consiste nell'ammettere che esiste una sfera di verità, al di là della catena delle cause e degli effetti psicologici e sociali, strumento del pensiero propriamente detto, nella quale il filosofo sarebbe in contatto con una verità intrinseca. Il logicismo elevando così la sfera del pensiero al di là di ogni contatto con la vita del filosofo rende inevitabile il ritorno dello psicologismo e del sociologismo, dacché ci si accorge che in effetti il pensiero filosofico non è senza radici.

Da un capo all'altro della sua ricerca quello che Husserl cerca di fare è trovare un legame tra il logicismo e lo psicologismo.

Egli tende con una riflessione che sia veramente radicale, vale a dire che ci riveli i pregiudizi prodotti in noi dal "milieu" e dalle condizioni esterne, a trasformare questo condizionamento subito in un condizionamento cosciente, senza negarne l'esistenza e la costanza. Mentre sottolinea in modo eclatante come anche la filosofia si insinui nel flusso della nostra esperienza e debba inserirsi in essa (sich einströmen) ¹. Anche il pensiero che pretende ignorare il flusso temporale o dominarlo, vi prende posto e vi discende una volta costituito. Il filosofo, non deve come filosofo, pensare alla maniera dell'uomo che vive nella esteriorità di questo soggetto psico-fisico che sarebbe *nel* tempo, *nello* spazio, *nella* società come un oggetto in una scatola: proprio perché vuole non solo esistere ma esistere comprendendo ciò che fa, è necessario che sospenda l'insieme delle affermazioni implicite nei dati di fatto della sua vita.

Sospenderle, però, non è negarle e ancor meno negare il legame che ci tiene uniti al mondo fisico, sociale, culturale, è al contrario *vedere* questo legame e prenderne coscienza. E' la "riduzione fenomenologica" ed essa sola che rivela questa affermazione istanca-

(1) Ved. F.d.P. p. 545, nota (20). N.d.T.

bile e implicita, questa "tesi del mondo" che sottintende ogni momento del nostro pensiero. Così è proprio del filosofo considerare la sua vita rispetto a ciò che essa ha di individuale, di temporale, di condizionato, come una vita possibile fra molte altre; e in questa maniera prendere distanza da ciò che è attualmente, per scegliere in esso tutto quello che potrebbe essere, non considerare la sua persona empirica che come una delle possibilità di un universo molto più largo da esplorare. Ma questo sforzo non scioglie per sempre i nostri legami con il mondo fisico e umano: noi guardiamo queste tesi spontanee senza dividerle (*ohne nützumachen*) e senza pensare di realizzarle per nostro conto nello stesso momento, ma questa è la condizione di ogni pensiero che pretende di essere vero, e, alla fine della sua ricerca Husserl ammetteva che il primo risultato della riflessione è rimetterci in presenza del mondo come noi lo viviamo prima di questa; mondo-della-vita (*Lebenswelt*). La riduzione fenomenologica pur essendo la rottura stabilita dalla vita tra il nostro pensiero e la nostra situazione fisica o sociale individuale, non ci fa pertanto trovare in qualche modo il tempo e passare aldilà di questo in un dominio di pura logica o di puro pensiero. Non si va mai aldilà del tempo; Husserl ammette solo che ci sono parecchi modi di vivere il tempo: c'è la maniera passiva, per cui si è all'interno del tempo e lo si subisce e questa è la temporalità interiore (*innerzeitigkeit*), o al contrario si può riaffermare questo tempo, svilupparlo da sé. Ma in ogni caso si è temporali, non si passa aldilà del tempo. La filosofia può ben essere tradizionalmente la scienza delle verità eterne, anzi per essere esatti occorrerebbe chiamarla, come dice Husserl negli ultimi anni della sua vita, la scienza dell'*onnitemporale*, di ciò che è valido per ogni tempo, piuttosto che di verità che sfuggirebbero assolutamente all'ordine del tempo. C'è un approfondimento della temporalità, non un superamento di essa.

La logica, per esempio, non ha torto a considerare le leggi del nostro pensiero come vevoli universalmente. Ma occorrerebbe sape-

re perché sono universali, e vedere come Husserl giustifica questa universalità. Il logicismo ammetterà che allorché lo ho a che fare con un principio riconosciuto, allorché lo lo affermo incondizionatamente, ciò accade perché io comunico dall'interno di me stesso con un pensiero prepersonale fondando di conseguenza per questa via l'universalità della logica su un diritto assoluto, derivato dal fatto che essa esprime la struttura interna del mondo in quanto questo mondo esiste per un pensatore universale. Ma non è così, nemmeno nei suoi primi lavori, che Husserl cercava di giustificare l'universalità del pensiero. Le leggi del nostro pensiero sono per noi leggi dell'essere, dice egli pressapoco nel libro primo delle *Ricerche logiche* non perché noi comunichiamo con un pensiero prepersonale, ma piuttosto perché sono per noi assolutamente coestensive a tutto ciò che possiamo affermare e che, se noi volessimo supporne altre che le contraddicono, per esempio qualche pensiero superumano, divino o angelico, saremmo costretti, per riconoscere un senso a questi nuovi principi, a sottometterli ai nostri, di modo che si ridurrebbero a niente per noi.

Se gli angeli sono veramente pensati da noi, e occorre che lo siano altrimenti noi non possiamo argomentare su essi, non possono essere pensati come pensanti se non in quanto si conformano alle leggi del nostro pensiero. Un angelo che pensasse secondo leggi radicalmente differenti da quelle dell'umanità, e seminasse il dubbio nelle leggi del pensiero umano, non può essere pensato da me. Quando lo concepisco non concepisco niente. Di modo che l'universalità del pensiero è fondata, non sulla comunicazione con un pensatore universale, centro di tutti gli spiriti, ma semplicemente per il fatto dell'aderenza del mio pensiero a me stesso. Come pensatore basta che mi sia fermato a stabilire lo schema dei principi secondo i quali penso, su ciò che è veramente essenziale, su ciò che non può essere distaccato da me, per essere sicuro che questo pensiero è regola per tutti gli uomini e per ogni essere.

E a questo punto che Husserl giunge persino a dire che neanche Dio potrebbe avere una esperienza del mondo che non si presen-

ti come la nostra, come una serie sempre incompleta di profili¹.

C'è dunque come un *positivismo fenomenologico*: il rifiuto di fondare la razionalità, l'accordo degli spiriti, la logica universale, su qualche diritto anteriore al fatto.

Il valore universale del nostro pensiero non è fondato però di diritto prescindendo dai fatti. E' piuttosto fondato su un fatto centrale e fondamentale, per cui io constato in me, per riflessione, il non senso di tutto ciò che non obbedisce a principi logici come il principio di non-contraddizione (o altri perché naturalmente resta aperto il problema relativo al sapere se non si debbono riformulare, e formulare meglio, i principi della vera logica).

Ne risulta che la filosofia non sarà mai per Husserl, come lo era per una certa tradizione filosofica, un sistema, nel quale il filosofo pone dei risultati che sono definitivi e non sono considerati dopo i progressi dell'esperienza.

Husserl considera la filosofia come essenzialmente progressiva. Dice nei suoi ultimi anni che è *una meditazione infinita*: uno dei suoi migliori allievi Eugen Fink dice che abbiamo a che fare con una "situazione di dialogo". Vale a dire che mai il filosofo, attestato su determinazioni di fatto che limitano la sua visione, coglie in se stesso un pensatore universale sotto tutti gli aspetti. Egli è sempre situato, è sempre individuato ed è per questa ragione che ha bisogno del dialogo: il modo più sicuro per affrancarlo dei suoi limiti è entrare in comunicazione con le altre situazioni (gli altri filosofi o gli altri uomini).

Come Husserl ha scritto nei suoi ultimi anni, la soggettività ultima, filosofica, radicale, ciò che i filosofi chiamano la *soggettività trascendentale* è una intersoggettività.

(1) L'idea di Dio è qui impiegata, come dice Husserl altrove, non per introdurre un'affermazione teologica, ma a titolo d'indicazione e punto di riferimento filosofico per mettere meglio in rilievo la situazione dell'uomo.

Egli scrive ancora in un passo della postilla (*nachwort*) che ha aggiunto alle sue *Idee*: "La filosofia è una *Ideu* (impiegando la parola *Idea* nel senso kantiano d'*Ideu*-limite per designare un pensiero che non possiamo cogliere interamente, che non possiamo totalizzare, ma che intravediamo semplicemente all'orizzonte del nostro spirito, come il limite di un certo numero di operazioni di pensiero che possiamo fare), *che non è realizzabile se non in un quadro di validità relativa provvisoria e in un processo storico senza fine, ma sotto queste condizioni, è effettivamente realizzabile*".

Ciò che Husserl oppone alla crisi provocata dal sociologismo o dallo psicologismo, non è la riaffermazione pura e semplice del vecchio dogmatismo filosofico delle verità eterne, il compito filosofico che si propone è l'istituzione di una filosofia integrale, che sia compatibile con lo sviluppo dell'insieme delle ricerche sul condizionamento dell'uomo.

Durante tutta la speculazione di Husserl la lotta sarà dunque su due fronti. Lotta contro lo psicologismo o contro lo storicismo, fintantoche essi vorranno ricondurre la vita dell'uomo a un semplice risultato di condizioni esterne agenti su lui, ed intendere il soggetto filosofante come interamente determinato dall'esterno, senza contatto col suo proprio pensiero e votato allo scetticismo; ma lotta anche contro il logicismo, finché si limiterà ad un'accesso alla verità senza alcun contatto con l'esperienza contingente.

Husserl vuole riaffermare la razionalità al livello dell'esperienza, senza nulla sacrificare delle varietà che questa può comportare, e tenendo per veri tutti i condizionamenti di cui la psicologia, la sociologia, e la storia ci possono parlare. Si tratta di trovare un metodo che permetta di pensare insieme l'esteriorità che è il principio stesso delle scienze dell'uomo, e l'interiorità che è condizione della filosofia, le contingenze senza le quali non c'è situazione, e la certezza razionale senza la quale non c'è sapere.

L'impresa è, insomma, abbastanza analoga a quella di Hegel, e

ciò si può evincere dall'uso stesso che Husserl fa della parola fenomenologia. La fenomenologia in senso hegeliano, è una logica del contenuto: al posto dell'organizzazione logica dei fatti derivata da una forma sovrapposta, il contenuto stesso di questi fatti è supposto ordinarsi spontaneamente in un modo che sia pensabile. Una fenomenologia è la doppia volontà di raccogliere tutte le esperienze concrete dell'uomo, come si presentano nella storia, e non solo quelle di conoscenza, ma le sue esperienze di vita, di civilizzazione, e nello stesso tempo trovare in questo spiegamento dei fatti un ordine spontaneo, un senso, una verità intrinseca, un'orientamento per cui lo sviluppo degli avvenimenti non appaia come semplice successione. Con una concezione di questo genere, non si può accedere allo spirito se non con lo 'spirito fenomenologico', cioè con lo spirito visibile davanti a noi, non solamente questo spirito interiore che noi afferriamo con la riflessione o con il cogito, e che non è che in noi, ma ancora uno spirito diffuso nei rapporti storici e nella sfera umana. Se è vero che Husserl cerca, con lo studio dei fenomeni, di radicare la ragione nell'esperienza stessa, non bisogna sorprendersi che la sua fenomenologia metta capo, alla fine della sua ricerca, a una teoria della "Ragione nascosta nella storia". In Hegel però la fenomenologia è una prefazione alla logica, di modo che, almeno secondo certi suoi interpreti, non ha che il valore di un'introduzione alla filosofia propriamente detta, la quale, resta su un altro piano. Ora se è la logica che regge lo sviluppo dei fenomeni, il filosofo finisce per fare ciò che Hegel giustamente gli interdiceva nell'introduzione della sua *Fenomenologia dello spirito*, si mette "al posto della coscienza cercando di fare le sue esperienze". In Husserl al contrario la logica stessa sarà fenomenologica, cioè non vorrà dare alle affermazioni della logica, altro fondamento che la nostra esperienza effettiva del vero. Per una filosofia come questa che vuole essere integrale non si tratta in alcun modo come lo si crede spesso, soprattutto presso gli psicologici, di sacrificare la scienza e in particolare la psicologia; Husserl pensa al contrario che

la riforma della psicologia da lui preannunziata avrà per effetto di permettere uno sviluppo che è ritardato giustamente, nello psicologismo del suo tempo, a causa della insufficienza delle concezioni metodologiche. Facendo allusione nelle *Idee* a certe critiche alle sue ricerche, come se si dovessero fare a spese delle ricerche psicologiche: "Io ho protestato — dice — contro questa concezione, ma senza successo, sembra. Le spiegazioni che ho aggiunte non sono state comprese e sono state rigettate senza ulteriore esame. Non avendo afferrato il semplice senso della mia dimostrazione, le repliche alla mia critica dei metodi psicologici sono state private di ogni valore. Questa critica non contestava per nulla il valore della psicologia moderna, non svalutava i lavori sperimentali di uomini illustri, ma evidenziava certe lacune di metodi radicali nel senso letterale del termine. Colmandole la psicologia deve, a mio avviso, elevarsi a un livello superiore di certezza scientifica, allargare straordinariamente il suo campo di lavoro. Troverò altrove l'occasione di aggiungere qualche parola sul modo in cui la psicologia, invano, si è difesa contro questi pretesi attacchi da parte mia".

Husserl non ha dunque niente contro una psicologia scientifica. Semplicemente pensa che lo sviluppo e l'esistenza di questa pongano dei problemi filosofici, la cui soluzione sta a cuore alla psicologia stessa se almeno vuole uscire dalle difficoltà.

Il problema è questo: a giudicare dallo stato del sapere al momento in cui Husserl scrive sembra esserci conflitto fra le esigenze di una filosofia, esigenze di interiorità razionale pura, e le esigenze di una psicologia considerata come scienza della determinazione esterna delle condotte dell'uomo.

Come Husserl cerca di far fronte a questa difficoltà?

Gli occorre scoprire un modo di conoscenza che non sia la conoscenza deduttiva, ma che non sia nemmeno la conoscenza empirica. Occorre una conoscenza non concettuale, non staccata dal fatto, ma ciononostante filosofica, o almeno che non renda impossibile l'e-

esistenza del soggetto filosofante.

La nostra vita non deve essere fatta solamente di avvenimenti psicologici contingenti ma attraverso l'avvenimento psicologico si deve rivelare un senso irriducibile alle particolarità di fatto. Questa emergenza del vero attraverso l'avvenimento psicologico è ciò che Husserl chiama "l'intuizione delle essenze" o *Wesenschau*. Bisogna insistere sul carattere concreto e familiare della *Wesenschau* e difendere Husserl dalle false interpretazioni che si sono sempre date. Questo afferrare attraverso la mia esperienza contingente i significati vulevoli universalmente, non è affatto, per usare i termini propri di Husserl, "non so quale operazione mistica" che ci trasporterebbe al di là dell'esperienza. Grazie al suo doppio aspetto insieme universale e concreto.

La *Wesenschau*, secondo Husserl è capace di rinnovare e sviluppare la psicologia. Le nostre esperienze, ciò che noi viviamo, gli "*Erlebnisse*" (vissuti) come dice Husserl, possono essere per chi li considera dal di fuori determinate socialmente e fisicamente. C'è una maniera di considerarle per cui esse acquistano un significato universale, intersoggettivo e assoluto.

Basta che io non mi limiti a vivere questa esperienza, ma ne liberi il senso o la significazione, questa è la funzione dell'intuizione eidetica. E' un fatto, un semplice fatto determinato da condizioni esterne, che io percepisco oggi la Nona Sinfonia, che vada a questo o quel concerto. Ma, d'altra parte io posso scoprire all'interno di questa esperienza qualcosa che è indipendente dalle condizioni di fatto che hanno agito sulla mia decisione e mi hanno condotto a questo concerto. La Nona Sinfonia non è racchiusa nell'istante o nel tempo in cui la scopro. Essa appare nelle differenti esecuzioni che se ne hanno. E' un oggetto culturale che appare o traspare sotto la bacchetta di questo direttore d'orchestra, sotto l'arco di questi violinisti, ma non è riducibile all'esecuzione stessa che se ne dà.

Di modo che se io riesco a sganciare dalla mia esperienza tutto

ciò che essa implica, a tematizzare ciò che mi è stato dato di vivere in quel momento, arrivo a qualcosa che non è singolare, né contingente, ma è la Nona Sinfonia nella sua essenza. Questo orientamento della coscienza su certi oggetti, detti "oggetti intenzionali", che permette di sottometterla a un'analisi "eidetica", è ciò che Husserl chiama *intenzionalità*.

Si potrebbe dire che per le sue condizioni antecedenti, la mia coscienza è legata alla contingenza degli avvenimenti che agiscono su me, ma fintanto ch'essa mira a certi termini, ha una "teleologia", finché si riattacca a entità culturali che non si lasciano dividere dalle loro varie manifestazioni a diversi momenti della mia vita o a diverse coscienze, è accessibile ad un'analisi di un'altra sorta. La visione delle essenze o *Wesenschau* non è altro per Husserl che l'esplicazione del senso o delle essenze verso le quali la coscienza è orientata e a cui mira. Husserl dice nelle *Idee*, che non bisogna dare né un senso mistico, né un senso platonico al termine *Wesenschau*. Visione di essenze non significa per Husserl l'uso di una facoltà soprasensibile assolutamente estranea alla nostra esperienza, e che di conseguenza non si eserciterebbe che in condizioni eccezionali. La *Wesenschau* è costante, anche nella consuetudine della vita più conforme all'attitudine naturale. La visione delle essenze riposa semplicemente sul fatto che, nella nostra esperienza, c'è possibilità di distinguere il *fatto* che noi la viviamo e *ciò che* noi viviamo attraverso essa. E' con questa visione di essenze che Husserl cerca di trovare una via tra psicologismo e logicismo, provocando una riforma della psicologia. Perché la *Wesenschau*, fintanto che è esperienza, finché è da afferrare attraverso 'l'esperienza vissuta', sarà una conoscenza concreta; ma d'altro lato, fin quando attraverso le mie esperienze concrete io colgo più di un fatto contingente, cioè una struttura intelligibile che si impone a me ogni volta che penso all'oggetto intenzionale di cui si tratta, ottengo con essa una conoscenza, non resto chiuso in qualche particolarità della mia vita individuale, accedo ad un sapere valido per tutti.

Supero la mia singolarità finché la mia coscienza non è solo una serie di fatti o di avvenimenti, ma finché questi avvenimenti hanno tutti un senso. L'intuizione delle essenze consiste semplicemente nel riconquistare questo senso che non è ancora tematizzato nella vita spontanea.

2. L'idea di una psicologia eidetica in Husserl

2.1. Il problema della psicologia eidetica fino alle Idee

Se si esamina la prima opera di Husserl, *La filosofia dell'aritmetica*, bisogna tener conto che nel momento in cui Husserl l'ha scritta, lasciava le matematiche per la filosofia. Avendo trovato insufficienti le concezioni logiciste in materia di matematica, ha pensato di fondare le operazioni dell'aritmetica su basi psicologiche definendo allora la fenomenologia come una "psicologia descrittiva". In seguito ha rinunciato a questa concezione, perché riconduceva allo psicologismo, e faceva apparire le nozioni fondamentali del nostro pensiero, il concetto di numero, per esempio, come semplici attributi di una certa natura psicologica. Si è insomma accorto all'inizio della sua speculazione filosofica che bisognava tornare alla coscienza, che si è obbligati a cercare il senso dei concetti matematici nella vita della coscienza dove albergano. Tuttavia non comprendeva ancora in modo valido questa coscienza a cui ritorna come filosofo, l'opponeva al mondo come una regione dell'essere a un'altra. In seguito si accorgeva che la coscienza su cui si tratta di fondare le operazioni della logica, non è solo una parte dell'essere, ma il principio per mezzo del quale ogni essere può ricevere il suo senso e il suo valore d'essere per noi, e che è dunque il correlativo di ogni essere quale che sia.

L'essere matematico per esempio è un correlativo intenzionale della mia coscienza. Il mondo esterno anche. La coscienza può dun-

que essere coestensiva a ogni essere di cui possiamo aver conoscenza, nessun essere saprebbe valere come essere per noi. Se non perché si offre come senso alla coscienza. Così considerata, la nozione di coscienza si generalizza, non è più quella di un essere fra gli esseri, è il centro di ogni essere e di ogni posizione di oggetto 'trascendentale'.

Si giunge qui a una filosofia che può apparire prossima all'idealismo. Le formule della *Filosofia dell'aritmetica* erano insufficienti perché troppo psicologiche. Inversamente altre formule ulteriori sono troppo "platoniche" (nel senso vago e storicamente contestabile che si dà ordinariamente a questa parola). E' sempre tra psicologismo e logicismo che Husserl cerca la sua strada. Definiamo la sua posizione al momento in cui pubblica le *Idee*. La famosa riduzione che dà accesso alla fenomenologia non è un semplice ritorno al soggetto psicologico, ma non distoglie il nostro pensiero dall'esistenza per orientarci su essenze che la trascenderebbero. La riduzione fenomenologica, è la decisione non di sopprimere, ma di sospendere tutte le affermazioni spontanee nelle quali io vivo, non per negarle, ma per comprenderle, per spiegarle. Con la teoria della riduzione fenomenologica Husserl rompe assolutamente con ogni residuo di psicologismo, come con ogni residuo di platonismo che poteva esservi nei suoi primi lavori. L'io filosofico prenderà distanza in rapporto a tutte le condizioni di fatto in maniera da percepirle, da comprenderle e non lasciarle giocare a sua insaputa. Compito della filosofia sarà di spiegare in una lucidità completa come sono possibili le manifestazioni del mondo esterno e le realizzazioni del soggetto incarnato. Ogni oggetto intenzionale rinvia alla coscienza, ma a una coscienza che non è questo individuo incarnato che io sono come uomo vivente in un certo punto del tempo, in un certo luogo dello spazio.

Quando opero la riduzione fenomenologica, non mi riporto al mondo esterno da me considerato come una parte dell'essere, non sostituisco la percezione interna a quella esterna, tento piuttosto di fare apparire ed esplicitare in me questa sorgente pura di tutte le significazioni che costituiscono attorno a me il mondo e che costituiscono

Il mio lo empirico. Qual è in questo momento del pensiero di Husserl la situazione della psicologia di fronte alla fenomenologia?

La psicologia è una scienza di fatto, dice Husserl, è la scienza dell'uomo nel mondo, è la scienza dell'uomo posto davanti a diverse situazioni e rispondente a queste situazioni con diverse condotte. Essa non si confonde dunque assolutamente con la fenomenologia trascendentale, con la filosofia fenomenologica; perché quest'ultima al contrario, è una riflessione universale, che tende a spiegare o fissare concettualmente tutti gli oggetti intenzionali che la mia coscienza può mirare.

Ma proprio perché ha un suo campo la psicologia non sta al posto della filosofia. Lo psicologismo consiste precisamente nel credere che la psicologia prenda il posto della filosofia. Ciò è impossibile perché la psicologia divide le convinzioni del senso comune e le convinzioni di tutte le scienze riguardo all'essere e perché queste convinzioni hanno bisogno di essere elucidate da una filosofia. Noi viviamo tutti nell'attitudine naturale, cioè nella convinzione che siamo una parte del mondo sottomessa all'azione di questo, e che la subisce passivamente. La psicologia recepisce questo postulato realista del senso comune e pone i suoi problemi in funzione di esso. Lo psicologo cerca di vedere come l'uomo di fronte a certe situazioni o a certi stimoli elabora le sue risposte. Cerca di stabilire in modo rigoroso le leggi che legano questa situazione, questo insieme di stimoli a tale reazione.

Ciò è perfettamente legittimo agli occhi di Husserl, semplicemente non deve prendere il posto della filosofia. Non dobbiamo dare valore ontologico, cioè portata ultima, a questo modo di pensare, perché è ingenuo, non riflesso. Se in effetti riflettiamo, troveremo che il soggetto così situato nel mezzo del mondo e che ne subisce l'azione, è, nello stesso tempo quello che pensa il mondo, poiché nessun mondo è concepibile che non venga pensato da qualcuno; e di conseguenza se è vero che il soggetto empirico sia una parte del

mondo, è anche vero che il mondo non è nient'altro che un oggetto intenzionale per il soggetto trascendentale. Questa rivoluzione copernicana, come diceva Kant, per cui la filosofia si definisce in opposizione alla psicologia, Husserl la manterrà fino alla fine. Anche una psicologia molto preoccupata di mostrare l'unità e l'autonomia della coscienza, che ammette, come la *teoria della forma*, che la coscienza non è fatta di elementi allo stesso modo delle cose esterne, e che rifiuta l'atomismo mentale supponendo che la coscienza è un tutto nel quale gli elementi non hanno esistenza separabile, è considerata da Husserl come filosoficamente insufficiente, come incapace di stare al posto della filosofia, perché, se la coscienza è concepita dai gestaltisti come totalità che non può essere dissolta nei suoi elementi, questa totalità, è concepita da essi allo stesso modo delle totalità naturali esistenti nelle cose.

La mia coscienza è una forma più integrata di questa lampada, ma dopo tutto non è che una forma. Il solo fatto che si impiega lo stesso termine di *Gestalt* per designare l'unità della coscienza e quello di lampada è sufficiente agli occhi di Husserl perché si possa concludere che la psicologia della forma *naturalizza la coscienza*, essa non si accorge che la coscienza è il soggetto di ogni possibile oggetto, la definisce alla stregua di altri oggetti. Nel suo rigore filosofico Husserl esclude la psicologia della forma allo stesso modo della psicologia atomista del XIX secolo e le mette pressapoco sullo stesso piano. Ecco ciò che scrive a questo riguardo nella postilla alle *Idee (Nachwort zu meiner ideen)*.

“La psicologia atomistica, come la psicologia della forma, restano nello stesso senso principalmente un naturalismo psicologico che, avuto riguardo all'espressione del 'senso interno' può anche chiamarsi 'sensualismo'.

“Non c'è evidentemente qui nessuna differenza, attenendosi al principio, tra l'accumulare “atomisticamente” i dati psichici come dei mucchi di sabbia, o considerarli come parti di totalità che non

possono se non per una necessità empirica o aprioristica, presentarsi come tali parti. Non c'è differenza di principio fra dire, come gli associazionisti: "La coscienza è una somma di sensazioni e d'immagini", o come i gestaltisti: "La coscienza è una totalità nella quale gli elementi hanno un'esistenza inseparabile". Fintanto che non si è elaborata la nozione di totalità in modo da riformarla radicalmente, in modo da pensare la coscienza come totalità senza equivalente alcuno fra le cose della natura, si permane sempre nel naturalismo e nello psicologismo.

Husserl manterrà questa posizione fino alla fine. Non ha mai pensato che la psicologia potrebbe prendere il posto della filosofia, anche se si tratta di una psicologia raffinata che non ha più niente a che vedere con l'atomismo né con la riduzione agli elementi. E inoltre, non solo la psicologia non è la filosofia e non può prenderne il posto, ma ancora, come psicologia comporta necessariamente una deformazione della coscienza. Essa partecipa, infatti, dell'attitudine naturale, per cui considera, sì l'uomo, ma l'uomo come una parte del mondo.

Quando uno psicologo parla della coscienza, il modo d'essere della coscienza per lui non è radicalmente distinto dal modo d'essere delle cose. La coscienza è un oggetto da studiare, e lo psicologo percepisce questa coscienza fra le cose del mondo come un avvenimento nel sistema di esso. Per arrivare a una concezione che mantenga l'originalità radicale della coscienza, occorre un'analisi che non sia di quel tipo, che scopra nella nostra esperienza proprio il senso stesso o l'essenza di ogni psiche possibile. Non sapremo, in ultima analisi, quello che è la coscienza se non a condizione di rintracciare in noi il senso interiore e di ottenerne così l'intuizione eidetica. La coscienza suscettibile di un'analisi intenzionale, e non di una semplice constatazione o notazione. Ora lo psicologo è sempre portato a fare della coscienza un oggetto di constatazione. Così tutte le verità di fatto che appartengono alla psicologia non possono essere applicate al soggetto concreto che io sono se non mediante una correzione o una

rettifica filosofica. L'induzione che parte dai fatti e raccoglie fatti, è il metodo della psicologia empirica, come è il metodo della fisica o delle scienze naturali, ma è molto evidente che questa induzione resta cieca, se non conosciamo da un'altra parte e dall'interno la coscienza che questa induzione mira a determinare.

Per comprendere veramente ciò che si è trovato concernente l'uomo bisogna di conseguenza combinare l'induzione con la conoscenza riflessiva che noi possiamo ottenere come soggetti coscienti. E' ciò che Husserl chiama *psicologia eidetica*. Ogni psicologia empirica deve, secondo lui, essere preceduta da una psicologia eidetica, cioè da uno sforzo riflessivo per il quale elaboriamo al contatto della nostra esperienza le nozioni fondamentali di cui la psicologia si serve in ogni momento. La conoscenza dei fatti appartiene alla psicologia, la definizione delle nozioni che serviranno a elaborare questi fatti appartiene, secondo Husserl, alla fenomenologia.

Traiamo dall'uso comune molti concetti che applichiamo senza accorgercene all'interpretazione di fatti psicologici, per esempio il concetto di immagine, o di percezione. Fintanto che noi non avremo, con una riflessione sulla nostra esperienza dell'immagine e della percezione, dato un senso coerente e valido a queste differenti nozioni, non sapremo ciò che vogliono dire e ciò che provano le nostre esperienze sulla percezione o sull'immagine. Certamente Husserl non pensa di rimpiazzare la psicologia con la filosofia, né la filosofia con la psicologia. Bisogna che ciascuna di esse abbia la propria autonomia. L'autonomia della psicologia si manifesta nel farsi carico della ricerca sui fatti e sulle relazioni tra i fatti; ma il significato ultimo di questi fatti e di queste relazioni è fornito da una eidetica fenomenologica nella quale si sgancia il senso o l'essenza di percezione, d'immagine e di coscienza.

2.2. *Chiarimento attraverso i primi lavori di Sartre*

I primi lavori di Sartre sull'immaginazione e l'emozione illu-

strano bene la concezione di Husserl come si presenta nella parte centrale della sua ricerca.

Alla fine del lavoro sull'immaginazione, Sartre mostra che, finché non si è riflettuto su ciò che è l'immagine e sulla nostra esperienza dell'immaginario, tutti i lavori sperimentali che si possono fare restano lettera morta: essi producono sì, alcuni risultati, eventualmente quantitativi, ma non sappiamo ciò che significano questi risultati, né ciò che è stato misurato.

Si veda, per esempio, in quali condizioni si presenta l'immagine, che corrisponde, nella vita della coscienza, a stati di bassa tensione, i quali possono presentarsi in modo quasi istantaneo senza contorni definiti; si parla d'immagine lampo, si dimostra che le immagini non sono, come si crede qualche volta, quadri completi degli oggetti che rappresentano, ma sono più spesso degli schemi, si dimostra ancora che l'immagine non basta a se stessa nella vita cosciente, che non è là se non per riassumere un certo travaglio di pensiero o per portare referenze simboliche ad alcuni oggetti di pensiero. Tutto ciò è vero, ma non ci fa comprendere che cos'è l'immagine, come si lascia utilizzare dal pensiero, come entra in rapporto con esso; ciò che significa in un soggetto il predominio della vita immaginaria. Finché consideriamo l'immagine come un piccolo quadro trascinato, veicolato dalla coscienza, ci sarà sempre impossibile comprendere come questa immagine-cosa possa entrare in rapporto con un pensiero attivo, essa resta un essere sensibile, semplicemente velato o spento, o meno completo.

E questa concezione dell'immagine che non ha alcuna dignità scientifica, introduce nell'analisi psicologica elementi che non le appartengono e sono dovuti al pensiero comune e prescientifico. Per la stessa mancanza di un chiarimento fenomenologico, non si comprende sempre che cosa sia immaginare e a che cosa serva, il senso dell'attitudine o della condotta immaginifica. Qual'è il senso dell'immaginare nella vita dell'uomo? Per saperlo, occorre un'analisi che ci mostri per esempio che l'immagine è per principio qualcosa che non

è osservabile, benché aspiri all'essere. C'è come un'impostura essenziale dell'immagine. Crediamo tutti che le nostre immagini siano osservabili come le cose sentite, e quando le vogliamo osservare ci accorgiamo che è impossibile: non si può, diceva Alain, contare le colonne del Pantheon in immagine.

L'immagine è dunque un pretendere di essere alla presenza dell'oggetto immaginario, ma tale pretesa non è fondata. E' un'assenza d'oggetto che vuole farsi passare per una presenza di esso. E' un'*evocazione* dell'oggetto, come quando si parla dell'evocazione degli spiriti. E' un riferire me che penso a questo o a quell'oggetto reale, esistente nel mondo con la pretesa di farlo apparire qui e ora, dove io sono. Non ci sono, diceva Sartre, due Piero: Piero in realtà, che è in Africa Occidentale, e Piero in immagine che sarebbe nella mia coscienza. C'è una referenza unica di me a Pier-in-realtà, con la pretesa di farlo apparire qui, nel mio ambito mentale. Questa specie d'incorporazione o d'incarnazione di un assente nei dati presenti si fa naturalmente con l'aiuto di alcuni elementi improntati alla mia percezione che hanno il ruolo di 'analogo' dell'oggetto assente. Ciò basta per mostrare che l'immagine è in realtà un'operazione di tutta la coscienza e non solo un contenuto di essa. Ci s'accorge che immaginare è formare una certa relazione con l'oggetto assente. Così compresa, l'immagine potrà essere riavvicinata a tutta una serie di altri fenomeni. Si potrà paragonare la coscienza d'immagine al senso di immagine mentale del Pantheon, alla coscienza di certe immagini fotografiche. Non c'è differenza essenziale tra la coscienza del Pantheon assente e quella di una fotografia sotto i miei occhi, perché quando l'oggetto è del tutto assente, quando non ha un rappresentante dato, io mi servo a titolo di 'analogo' di certi elementi della mia percezione presente. Immaginare, è sempre far apparire in un presente un assente, dare una quasi-presenza, una presenza magica per un oggetto che non c'è. Muovendo da ciò, si potrà ricercare come il soggetto realizzi questa sorta d'incantesimo del viso assente nei dati della sua percezione. Si

vedrà che li deve forgiare di una fisionomia o di una struttura che vi proietta lui stesso grazie alla sua attitudine motrice e affettiva. L'analisi eidetica della immagine avrà resi possibili approcci sperimentali che, questa volta, non saranno più ciechi perché si saprà di che cosa si parla e si comprenderà il rapporto dell'affettività e della motricità con l'immagine.

Allo stesso modo, prima che noi facciamo una psicologia eidetica dell'emozione, prima che noi ci domandiamo ciò che significa essere commosso, il problema dell'emozione si presenta in una maniera confusa, perché è visto attraverso quantità di pregiudizi o di prenozioni che operano una certa penetrazione dei fatti. Il senso comune per esempio, dirà, a proposito dell'emozione, che ci sono due ordini di fatti da considerare: le "manifestazioni corporali" e le "rappresentazioni". Negli stessi termini si poneva la questione al tempo di W. James. Allora tale scuola sosteneva che l'emozione deve essere compresa a partire dalle rappresentazioni, l'altra invece muovendo dai fatti corporali. La psicologia ritiene di avere ottenuto un gran risultato il giorno in cui W. James rovescia l'ordine tradizionale, e invece di dire: "io piango perché sono triste", dice che "si è tristi perché si piange". E' in questo genere di speculazioni che consistè la psicologia delle emozioni per lungo tempo, quando si propose di sottomettere l'emozione a un chiarimento fenomenologico. Non si tratta di opporre concetti a fatti. Si tratta di rimpiazzare i concetti di cui ci si serve senza rendersene conto, perché sono abituali, con concetti ottenuti coscientemente, che rischiano molto meno di allontanarci dall'esperienza.

Per ciò che concerne l'emozione, la riflessione eidetica si domanderà: dopo tutto che significa essere emozionato, qual'è il senso dell'emozione, a che cose tende l'emozione? Si può concepire una coscienza che non sia capace d'emozione, e, in caso contrario perché?. Si prende l'emozione come un atto totale della coscienza, come un certo tipo di rapporto che abbiamo col mondo, e si cerca di

determinare ciò a cui esso tende.

La psicologia oltre volte notava vagamente che l'emozione è uno "stato psichico", oltre che uno stato corporale, e cercava di determinare quale dei due elementi sia causa dell'altro.

La fenomenologia resta neutrale davanti a questo problema e senza postulare che l'emozione sia fisica o psichica, la prende nella sua neutralità e si domanda ciò che significhi, a cosa tenda.

Molti psicologi hanno abbozzato questa ricerca. Nel corso di lezioni che seguiranno, si sosterrà costantemente la tesi secondo la quale gli psicologi non hanno bisogno di essere passati sotto la sfera di Husserl per trovare o ritrovare uno sviluppo della psicologia che vada in senso fenomenologico. Per esempio Janet affronta il problema dell'emozione in un modo nuovissimo; cercandone appunto il senso. In un passaggio di *Dall'angoscia all'estasi*, mostra come una ragazza andata a consultarlo, che rifiutava di rispondere alle sue domande, finisce per avere una crisi di nervi che la mette naturalmente nell'impossibilità di rispondere a qualsiasi domanda. L'emozione, la crisi di nervi e la collera hanno un senso; costituiscono un meccanismo per sottrarsi alla situazione d'interrogatorio, alla quale la ragazza accettava istintivamente di esporsi venendo da Janet, ma che non aveva deciso di affrontare. Allo stesso modo Freud considera l'emozione come un'azione o una realizzazione simbolica. Mostra anche lui (con una delle sue formule che meglio permette di avvicinare il suo tentativo a quello dei fenomenologi) che "i fatti psichici hanno un senso" e si devono sottomettere a una decifrazione.

Cerca di reintegrarli nella vita totale del soggetto, o nella dinamica della condotta, e di mostrare dove vanno.

L'emozione, per esempio, è la modificazione dei nostri rapporti con il mondo che ha luogo allorché rinunciamo a un'azione ordinata, che tenga conto dei rapporti di causalità e sia un'azione vera, per passare a una trasformazione immediata, magica e fittizia della situazione. E' il caso dell'uomo in collera che rinuncia ad agire

In modo da slacciare il nodo di uno spago o un laccio di scarpa rompendoli senza risolvere il problema del nodo, ma sopprimendolo. Il rapporto ordinato con l'oggetto, col mondo, è rimpiazzato da un rapporto irrazionale, in cui tutto avviene come se la volontà incondizionata del soggetto potesse ottenere il suo risultato proiettandosi nell'oggetto, senza intermediario e senza mezzo. Un'analisi di questo genere risponde a ciò che Husserl intende per analisi eidetica. Si riprende qui l'insieme dei fatti vissuti concernenti l'emozione. Si cerca di riassumerli sotto un titolo essenziale, di scoprire in tutti loro una stessa condotta ¹.

Il rapporto della psicologia con la fenomenologia è dunque compreso, per impiegare la formula di Husserl, in modo analogo a quello della fisica con la geometria. Per tutte le questioni metodologiche, la psicologia dipende dal fenomenologo. Per sapere per esempio ciò che è un'emozione, come affrontarla se col corpo o con lo spirito, o al contrario con una via di mezzo che è quella fenomenologica, per troncare tutti questi problemi, occorre un chiarimento del fenomeno dell'emozione secondo il suo senso interno, che la fenomenologia si propone di fornire. Ciò non significa che il lavoro del fenomenologo rende inutile quello dello psicologo come il lavoro del geometra non rende inutile quello del fisico. Abbiamo dovuto avere una geometria e in generale delle matematiche per potere avere una fisica. Ma ciò non vuol dire ch'esse ne prendano il posto. In un altro passaggio Husserl dice ancora che il rapporto tra la psicologia eidetica e quella empirica, è lo stesso che intercorre fra la sociologia e la statistica. Vuol dire che la statistica è necessaria al sociologo, ma non è ancora la sociologia; bisogna prendere contatto con il fenomeno sociale e rappresentarsi il mezzo proprio del sociale per poter dare alle statistiche un significato sociale. Ugualmente occorre prendere con-

(1) Come l'essenza di un'esperienza è sempre una certa modalità del nostro rapportarci al mondo, questa ricerca dell'essenza è nello stesso tempo analisi dell'esistenza in senso moderno, o almeno vi conduce.

tatto con la psiche mediante la riflessione fenomenologica se vogliamo comprendere ciò che ci dicono i procedimenti d'indagine empirica della psicologia.

Riassumendo, Husserl crede di vedere in tutte le tappe della psicologia del suo tempo molte incertezze che sarebbero legate all'uso che la psicologia vuol fare delle tecniche scientifiche. La psicologia vuole conoscere con i fatti; ricerca a ragione l'arricchimento dovuto al contatto di un certo numero di varietà del fenomeno studiato, varietà che noi non potevamo immaginare perché dovevano essere trovate nell'esperienza. Ma questa crede che *basti* notare i fatti per conoscere; e ne risulta che esamina i fatti in uno stato di relativa cecità, impiegando per elaborarli i concetti confusi dell'esperienza prescientifica. Lo psicologo utilizza per esempio la nozione di uomo per delimitare la psicologia animale da quella umana.

Che cosa significa esattamente però la nozione d'uomo? Questa nozione tratta dal senso comune è forse da rivedere. Forse la nozione comune di uomo è troppo ampia, e certi esseri che correntemente si chiamano uomini, non meritano, dopo l'analisi, di essere chiamati tali. E' in ogni caso un'ipotesi da esaminare. Forse, al contrario, questa nozione è troppo stretta. Se si esamina più da vicino lo scimpanzè si scoprirà che non c'è ragione di rifiutargli l'appartenenza alla stessa classe alla quale appartengono anche quelli che noi chiamiamo uomini.

Di conseguenza, il nostro concetto di uomo non ha niente di scientifico, è vago, confuso, e sarebbe una necessità per la psicologia chiarirlo. L'analisi fenomenologica consisterà in uno sforzo di chiarimento di questo genere. Essa cercherà di fissare rigorosamente e riunire in modo intelligibile le attitudini e i tratti che chiameremo *umani*. Si dirà: "ma la psicologia arriverà a considerare l'uomo appunto alla fine della sua ricerca". Questo non è sicuro. Infatti la ricerca che lo psicologo persegue poiché verte su fatti, gli rivelerà certi caratteri che appartengono all'insieme degli individui

che si chiamano ordinariamente uomini; oppure mostrerà che questi caratteri non appartengono a tutti, o che appartengono anche ad altri individui che non si chiamano abitualmente uomini.

Ciò che la ricerca non potrà stabilire è se la collezione dei caratteri così ottenuta possa costituire una definizione, se tali caratteri sono essenziali o accidentali. Presto o tardi, questa ricerca sull'essenziale che una psicologia eidetica si propone dovrà essere intrapresa e non potrà riuscire se i caratteri rilevati con l'indagine empirica sono scelti secondo la loro frequenza e non sono rivelatori dell'essenza che si tratta di afferrare.

2.3. Difficoltà di una subordinazione della psicologia - L'intreccio di psicologia e fenomenologia

A questa concezione della psicologia eidetica si possono fare e si sono fatte due specie di obiezioni. Possiamo agevolmente scartare la prima perché posta su un controsenso.

La seconda invece va più lontano, è stata intravista da Husserl stesso ed ha stimolato un ripensamento delle sue idee e lo sviluppo delle sue dottrine, così come proseguono dopo le *Idee*.

La prima obiezione consiste nel sostenere che l'esigenza di una psicologia eidetica sarebbe un puro e semplice ritorno alla psicologia d'introspezione e la ricondurrebbe a quelle difficoltà da cui ha cercato di uscire allorquando è voluta divenire una scienza.

Su questo punto nessuna confusione è possibile. La scoperta dell'essenza o del senso d'un processo presso Husserl presuppone un potere di riflessione, il potere di principio di trovare un senso a tutto ciò che è vissuto da lui o da altri. Husserl pensa all'epoca delle "Idee" che questa coscienza che riflette può arrivare a un'evidenza affatto ultima su se stessa, nel senso che ciò che appare e ciò che è non si distinguono, ammettendo che il cogito o la coscienza non sono assolutamente paragonabili alle cose esterne. Le cose esterne appaiono in

una esperienza successiva, attraverso differenti prospettive (o *abschattungen*); se al contrario la coscienza fosse esterna a se stessa, non ci sarebbe per esse alcuna certezza e alcuna scienza. In questo senso, è vero dire che, per Husserl come per tutti i cartesiani, l'esistenza della coscienza è inseparabile dalla coscienza di esistere, e di conseguenza il soggetto che io devo conoscere è questo soggetto che io sono; infine Husserl vuole utilizzare questa prossimità di me da me stesso e più generalmente dell'uomo dall'uomo, che è la definizione stessa del cogito e della riflessione: perché un sapere sia possibile, bisogna che io non sia separato da me stesso e dall'altro.

Ma ciò non vuol dire che questo rapporto interno di me con me-stesso e con l'altro sia già una *conoscenza*, non vuol dire che la psicologia 'riflettente' sia una psicologia d'introspezione. L'introspezione consisterebbe per il soggetto nel mettersi in presenza di *dati interni*, che osserverebbe e che gli sarebbero rivelati dal solo fatto che sono "in lui"; è la percezione interiore, la notazione di un avvenimento con il quale si tratta di coincidere. La riflessione non è per nulla la notazione di un fatto, è uno sforzo per comprendere, non è la passività di un soggetto che si guarda vivere, è lo sforzo di un soggetto che sgancia la significazione dalla sua esperienza. Husserl era così lontano dal considerare la percezione interiore come un principio che ammette che sotto certi aspetti c'è più certezza nella percezione esteriore che nell'osservazione interiore. *La riflessione sul senso o l'essenza del vissuto è neutrale riguardo alla distinzione tra esperienza esterna ed esperienza interna.* Si tratta di esplicitare ciò che vogliono dire l'una e l'altra. In particolare niente impedisce che la mia riflessione fenomenologica conduca, fra le cose che vivo, sull'altro, poiché ho una percezione dell'altro, percepisco la condotta dell'altro. Niente impedisce che l'esplicitazione delle intenzioni o del senso di comportamenti riguardi non solamente la mia condotta: ma quelle dell'*alter ego* di cui sono testimone. Niente impedisce di esplicitare il senso del vissuto altrui nella misura in cui vi ho accesso con

la percezione altrui. "La psicologia interiore pura, dice Husserl, la psicologia autentica dell'intenzionalità è naturalmente e finalmente una psicologia dell'intersoggettività pura". Per lui, la psicologia interiore pura è una psicologia che afferra così bene i rapporti dei soggetti fra loro e che sta tanto bene nell'intersoggettività quanto nella soggettività.

L'osservazione interiore in rapporto al soggetto, all'io empirico, e la riflessione husserliana in rapporto al soggetto trascendentale che è prepersonale, è neutrale riguardo alla distinzione dell'io e dell'altro empirico. Infatti, nelle *Meditazioni Cartesiane*, Husserl utilizza la nozione di condotta, (*Gebaren*) che introduce a proposito della percezione altrui. La psicologia della condotta non ha dunque niente che sia inammissibile per un metodo eidetico.

L'intuizione eidetica può anche farsi nell'esperienza altrui, perché la mia e l'altrui esperienza sono intrecciate in quella che io ho dell'altro (per "trasgressione intenzionale" dicono le *Meditazioni Cartesiane*). Egli dice ancora, in uno dei suoi primi scritti (1910) che è possibile in una certa misura una determinazione intersoggettiva degli pschismi individuali.

E' dunque assolutamente illegittimo ricondurre il problema della psicologia eidetica a quello di una psicologia di introspezione, e se lo si fa, si rischia di mascherare le difficoltà che cerca di risolvere la psicologia eidetica.

Riteniamo solamente da questa prima obiezione che le idee di Husserl all'epoca delle *Idee* lascino ancora indeciso il rapporto fra riflessione radicale, che si fonda sul fatto che io non sono estraneo a me stesso (Heidegger dirà: che io sono *non dissimulato a me stesso*), e la conoscenza di me stesso, che non è immediata, ma è suscettibile di errore e di verità.

Questo ci conduce alla seconda obiezione, più interessante perché va più a fondo. Essa ci conduce a completare ciò che abbiamo detto fin qui, come ha condotto Husserl stesso ad approfondire il suo

pensiero. Una psicologia eidetica, che determina per mezzo della riflessione sulla mia esperienza in genere e sulla mia esperienza dell'altro, le categorie fondamentali dello psichismo, non lascia alla psicologia propriamente detta un ruolo ben preciso. E quest'ultima non è confermata nello studio dei *dettagli*?

Husserl giunge nei primi lavori a dire che il rapporto tra psicologia e filosofia è pressapoco quello fra contenuto e forma. E' la filosofia che deve sapere per esempio, cos'è lo spazio, la psicologia cerca attraverso quali contenuti sensibili, visuali, tattili o altro accedo alla percezione dello spazio. Se ci si attiene a formule come queste, tutto l'essenziale insomma appare fornito dalla intuizione filosofica e fenomenologica, e la psicologia deve solo studiare curiosità empiriche nei quadri forniti dalla fenomenologia.

In altri testi ancora Husserl si esprime come se la psicologia dovesse darci dei rapporti di causalità, le leggi di fatto secondo le quali si manifestano i fenomeni che sarebbero interamente di competenza filosofica. La psicologia studia le coscienze naturalizzate all'interno di un corpo e non dovrebbe studiare che le condizioni d'esistenza o l'ordine d'apparizione temporale di certi aspetti del fenomeno o dell'essenza dal momento che tutto ciò che è descrizione, comprensione della condotta, è sottratto alla fenomenologia. Come l'ambito delle essenze ha le sue proprie certezze, così i rapporti trascendentali non possono mai essere smentiti da ciò che è proprio della genesi psicologica, che non potrà che essere un calco dei primi. Questo è veramente tutto ciò che Husserl ha pensato sul problema che ci interessa? In realtà, la nozione di *Wesenschau* era fatta per fondare un procedimento di conoscenza concreto e filosofico, legato alla mia esperienza, e capace di universalità. La concezione dell'intuizione eidetica come Husserl l'ha sviluppata fin qui risponde a queste due condizioni?

Il problema non è risolto in maniera soddisfacente all'epoca in cui si pone l'opera che io ho commentato, le *Idee*, e nei suoi lavori

ulteriori è presente lo sforzo di risolverlo.

Se all'inizio della sua ricerca Husserl considerava in effetti le questioni della genesi psicologica come secondarie, tali che in nessun caso potessero prevalere, nei confronti del problema filosofico, posto in termini d'essenza, durante la maturazione del suo pensiero, accordava alla genesi tutt'altro significato, sempre più positivo, al punto che nelle *Meditazioni Cartesiane*, parla d'una *fenomenologia della genesi*.

Giustamente, se la conoscenza dei fatti è agli occhi di Husserl impossibile senza la visione dell'essenza e sempre sostenuta da questa, ne risulta che ogni conoscenza valida, acquisita sul terreno dei fatti, deve comprendere almeno implicitamente certe intuizioni d'essenze, mentre Husserl deve ammettere, come fa in effetti, che autori che si sono preoccupati solo di conoscere i fatti in materia psicologica, hanno potuto scoprire benissimo delle essenze. La divisione del campo tra psicologia eidetica e psicologia empirica appare estremamente difficile, poiché infatti se si affronta un campo di ricerche, se si fa una ricerca psicologica, anche la più sperimentale, in quanto si dice qualche cosa di vero e di valido, intuizioni d'essenze sono implicite nel lavoro sperimentale. Husserl stesso ha fatto un parallelo tra ciò che è capitato alla fisica e ciò che è capitato alla psicologia. I fisici che hanno veramente creato la fisica, nel senso moderno del termine, hanno avuto un'intuizione di ciò che è la cosa fisica. Galileo, per esempio, di cui Husserl parla spesso, non era un fenomenologo, non era un filosofo, e tuttavia, allorché ha deciso di studiare la caduta del corpo, come ha fatto, nella sua ricerca sperimentale era implicita una intuizione di ciò che è la cosa fisica, intuizione per esempio della determinazione spaziale come caratteristica affatto fondamentale delle cose fisiche. E quando, dopo Galileo altri fisici hanno aumentato la nostra conoscenza della natura, si può dire che ognuno di essi ha contribuito a sviluppare una *eidetica della cosa fisica*. Per Husserl non si tratta di rivendicare ai fenomenologi un privilegio esclusivo in

ciò che concerne la conoscenza delle essenze. Esse sono implicite nella ricerca sperimentale, vi appaiono, che le si cerchi o no, che lo si voglia o no.

Ma occorre dire di più. Non solo la conoscenza dei fatti implica sempre una conoscenza delle essenze, anche quando colui che la pratica crede semplicemente di abbandonarsi ai fatti, non solo *di fatto* c'è un legame tra le due psicologie, ma il rapporto tra esse è ancora più stretto. Esaminiamo, per rendercene conto meglio di quanto abbiamo fatto sin qui, la natura di questa *Wesenschau*. Bisogna ricordare che per Husserl la *Wesenschau* ha un carattere di constatazione. Dice spesso: "constatazione eidetica". Dobbiamo anche ricordare che nemmeno per un momento Husserl considera una psicologia a priori nel senso ordinario del termine, cioè una psicologia deduttiva. Non c'è, dice nelle "Idee" una "matematica dei fenomeni" non c'è "una geometria del vissuto" ¹. Perché? Perché la psicologia eidetica e fenomenologica, a differenza della matematica è una scienza essenzialmente descrittiva.

Le molteplicità alle quali conduce la geometria sono "molteplicità matematiche" cioè che possono essere definite esaustivamente da un sistema d'assiomi. In fenomenologia non si tratta di definire gli oggetti di cui si occuperà lo psicologo per mezzo di un sistema d'assiomi, con il sostegno del quale si potrebbero costruire le differenti entità o realtà psichiche. Ciò perché le essenze che noi scopriamo, non sono, nei termini propri di Husserl, "essenze esatte", cioè suscettibili di una determinazione univoca.

Sono "essenze morfologiche", come le chiama, inesatte per assenza. Se si volesse immaginare una psicologia fenomenologica deduttiva, si urterebbe, dice Husserl nelle *Idee*, ² con la stessa specie

(1) *Idee*, Traduzione di P. Ricoeur, p. 228-39.

(2) *Idee*, Traduzione di P. Ricoeur, p. 236.

di difficoltà che incontrerebbe il geometra che volesse dare una definizione geometrica rigorosa di termini come: "dentellato", "intagliato a forma di lenticchia" o "a forma di ombrella".

Così come non c'è definizione geometrica di queste forme, non c'è nemmeno definizione costruttiva delle diverse realtà di cui si occupa la psicologia: è a contatto dell'esperienza che queste realtà possono essere conosciute e non altrimenti. Occorre dunque dall'inizio stabilire uno stretto rapporto tra l'intuizione eidetica e ciò di cui abbiamo esperienza.

Husserl dice spesso che per vedere una essenza occorre cominciare con l'averne una percezione. La percezione serve da "base", da punto di partenza, alla *Wesenschau*. La percezione è "fecondante" per la *Wesenschau*; però non è fonte di validità per essa. Il rapporto tra la percezione e la *Wesenschau* è un rapporto di fondazione (*Fundierung*). Vale a dire che la percezione fornisce un humus o un solco su cui si costruisce la visione dell'essenza. La visione dell'essenza è una ripresa intellettuale, elucidazione o esplicitazione di ciò che è stato concretamente sperimentato. E' essenziale alla visione eidetica sapere essa-stessa posteriore alle cose da cui muove. Le è essenziale sapere retrospettiva. Nel senso stesso dell'intuizione eidetica è compresa l'idea che essa si realizza a un contatto più diretto con la cosa stessa. Si vede svilupparsi in Husserl già l'idea di un doppio avvolgimento. Se è vero che il pensiero che riflette e che determina l'essenza o il senso, alla fine possiede il suo oggetto e lo avvolge, è vero da un altro punto di vista che la percezione concreta dell'esperienza, qui e ora, è sempre intesa dall'intuizione eidetica come qualcosa che la precede, che le è anteriore e l'avvolge. La essenza presuppone, sono i termini stessi usati da Husserl, "una parte importante d'intuizione" poggiante sull'individuo; per saper che essa suppone che un individuo appaia, che ce ne sia uno percepito, suppone la "visibilità" di questo individuo, la *Sichtlichkeit*. O ancora, non è intuizione eidetica se lo sguardo non ha la possibilità di rivolgersi all'individuo corrisponden-

te, se per illustrarlo, non si può formare, una "coscienza di esempio".

Qual è dunque esattamente il rapporto tra coscienza d'esempio e ciò che si chiama induzione? E' rispondendo a questa domanda che noi potremmo comprendere il rapporto della psicologia fenomenologica con la psicologia empirica o induttiva.

Occorre qui richiamare le osservazioni assai profonde che Husserl ha fatto sull'induzione in generale. Egli è in piena reazione contro la teoria dell'induzione che si era affermata alla fine del XIX secolo, e che è insomma quella di Mill: l'induzione intesa come un procedimento per il quale, considerando una pluralità di fatti e scoprendovi un carattere comune, separiamo questo per astrazione e lo riteniamo essenziale rispetto all'insieme dei fatti da cui siamo partiti, o ancora intendiamo l'induzione come un'operazione di *cernita* che permetterebbe di trovare la causa di un fenomeno fra i suoi antecedenti, scartando solamente quelli che non sono né costanti, né incondizionati. Per Husserl l'induzione non è, né è mai stata questa. Le note di Husserl sull'induzione anticipano quelle che fa Brunschwig in *L'esperienza umana e la causalità fisica*.

Consideriamo l'esempio di Galileo e la induzione fondamentale che crea la fisica moderna. Come procede Galileo? Considera differenti esempi di caduta dei corpi e trae con un metodo di concordanza come diceva S. Mill, ciò che è in comune nelle diverse forme di caduta dei corpi? Egli procede in tutt'altra maniera. La concezione di caduta dei corpi su cui si appoggia non la trova nei fatti, ma la forma attivamente, la costruisce; concepisce liberamente il caso puro della caduta libera di un corpo di cui non c'è alcun esempio nell'esperienza, e avendo costruito questa idea la verifica, mostrando che i fatti empirici, mischiati, confusi, che non rappresentano mai la caduta libera allo stato puro, possono essere compresi a partire da questo concetto puro, mediante l'introduzione di condizioni addizionali (attriti, resistenze, etc.) che rendono conto dello scarto tra il fatto e il concetto.

A partire dalla caduta libera, si costruisce la caduta di un corpo su un piano inclinato. I fisici procedono, dice Husserl nel primo volume delle *Ricerche logiche*, per finzioni idealizzanti fondate sui fatti per "Idealisierende fiktionem cum fundamento in re". E', diceva lui, la legge di Newton. In fondo essa non si pronuncia sull'esistenza di masse gravitanti.

E' ancora mediante una di queste finzioni idealizzanti che si concepisce ciò che sarebbe una massa gravitante; si determinano le proprietà che essa avrebbe, supponendo che esista. La legge di Newton, secondo Husserl, non dice niente riguardo all'esistenza, parla solo di "ciò che conviene alla massa gravitante come tale" ¹. Dunque, *l'induzione com'è veramente praticata dai fisici*, (non questa induzione chimerica di S. Mill, che non è mai praticata nelle scienze), è già una lettura d'essenza. Attraverso fenomeni impuri e imperfetti, come la caduta del corpo su un piano inclinato, leggo la caduta libera del corpo che è teoricamente concepita o forgiata dallo spirito. Ciò che da finalmente all'induzione il suo valore probabile, ciò che fa che la finzione idealizzante abbia un fondamento nelle cose, non è il numero dei fatti che sono invocati per giustificarla, è la chiarezza intrinseca che le idee così forgiate diffondono sui fenomeni che si tratta di comprendere. Anche Brunschwig mostrerà in "*L'esperienza umana e la causalità fisica*" che basta qualche volta fare un'esperienza per stabilire una legge; che, per esempio, Davy ha stabilito l'esistenza del potassio in seguito alla esperienza sull'elettrolisi; anche Husserl ammette che l'induzione non è per forza fondata sulla verifica di un grandissimo numero di casi, è un procedimento di analisi intellettuale la cui verifica consiste in ciò che l'insieme dei concetti così elaborati apporta una chiarezza totale o almeno sufficiente ai fenomeni dati.

Le leggi non sono in fondo *realtà* che avrebbero una *forza*, che

(1) Logische Untersuchungen I Prolegomena zur reinen Logik, p. 150.

regnerebbe sui fatti, sono luce e non forza, si potrebbe dire in linguaggio malebranchista.

Confrontiamo l'induzione così compresa con la *Wesenschau*. La *Wesenschau* si costruisce su fatti, l'abbiamo visto, come l'induzione, ma la differenza è che *Wesenschau* si ottiene per "*libera variazione immaginaria*" di certi fatti. Per arrivare a vedere un'essenza, consideriamo una esperienza concreta e la facciamo variare con il pensiero; cerchiamo d'immaginare che sia effettivamente modificata sotto tutti i rapporti, e ciò che resta invariabile attraverso tutti questi cambiamenti, è l'essenza dei fenomeni considerati. Se per esempio cerchiamo di formare una idea, o ciò che è lo stesso, cogliere l'essenza della figura spaziale come questa lampada, immagineremo che tutti i rapporti contenuti in questa figura spaziale variano, ciò che non può essere variato senza che l'oggetto stesso sparisca, è la essenza. Si prenda la formazione dell'idea di melodia. Ci ricordiamo di un'aria che abbiamo sentito cantare, supponiamo tutte le note cambiate, tutti i rapporti fra le note cambiati: ciò che resta invariabile e senza cui non ci sarebbe più melodia, costituisce l'essenza della melodia. Nello stesso modo se cerchiamo di concepire l'essenza di un "processo sociale" ci rappresenteremo un processo sociale al quale abbiamo assistito o di cui abbiamo qualche nozione attraverso la storia. L'invariante, attraverso tutte le variazioni concepibili, sarà l'essenza.

Si riflette sempre, anche quando si pensa in termini d'essenza, sul visibile, sul fatto. Semplicemente nel caso della *Wesenschau*, l'individuo, il fatto, non è né colto, né altrimenti posto come realtà. Che non sia posto come realtà giustamente si afferma per il fatto che lo si fa variare in modo immaginario. Arriviamo dunque a questa conclusione: se la psicologia eidetica è una lettura della struttura invariabile della nostra esperienza, lettura fatta su esempi, la psicologia empirica, quella che procede per induzioni, è, anch'essa lettura della struttura essenziale rispetto a una molteplicità di casi. Semplicemente i casi sono qui reali e non immaginari. La sola differenza che noi

troviamo infine tra l'andamento induttivo, in ciò che ha di legittimo, quando è ricondotto a ciò che ha veramente d'essenziale, e l'andamento della psicologia eidetica, è che la prima applica agli esempi un procedimento di variazione immaginaria, l'altra procede per variazioni effettive considerando casi multipli che si sono veramente realizzati.

Se riflettiamo, d'altra parte, la parentela è ancora più stretta fra i due casi. In effetti, anche quando si fanno induzioni a partire da fatti numerosi, non si esamina mai la totalità dei casi possibili. Quando si stabilisce la legge di un fenomeno fisico per esempio non si verifica la legge con *tutti* i valori di ogni variabile, ci si limita a fare un numero finito d'esperienze e si definisce una relazione considerata come vera, anche per i valori intermediari fra quelli verificati. E' ciò che si chiama interpolare. L'interpolazione suppone che si applichi, almeno nell'intervallo dei valori effettivamente verificati, un procedimento di variazione immaginaria, quello di cui parla Husserl: si percepiscono in un certo numero d'esperienze decisive alcune relazioni e il resto si immagina in funzione di queste relazioni percepite in un numero finito di casi. Si legano i diversi casi effettivamente percepiti con una variazione immaginaria che condurrebbe dall'uno all'altro.

Prendiamo un esempio di psicologia, e non di fisica. Consideriamo una nozione di psicologia molto in uso oggi, nozione importante e interessante, la nozione di *labilità* del comportamento. Come si arriva a una nozione simile? Si dice che un comportamento è *labile*, o *alorché* è riprodotto senza cambiamento di condizioni abbastanza diverse, mai flessibile, mai variato, oppure *alorché* cambia o *scompare* in modo del tutto imprevedibile. Si chiama *labile* una condotta, un'attitudine che è troppo rigida o non abbastanza. La nozione di *labilità* suppone dunque che si identifichino i due casi estremi, di fissità eccessiva o al contrario di cambiamenti troppo frequenti. Come è possibile ciò, come si arriva induttivamente a una tale nozione psicologica? Non è semplicemente con un confronto dei caratteri of-

ferti dai fatti psicologici: si possono paragonare i fatti psicologici finché si vorrà senza trovarvi niente di comune. Che cosa vi è di comune a una condotta stereotipata e a una condotta a eclissi? Niente che sia dato attraverso i fatti. La nozione di labilità *si costruisce*. Si introduce, come fa Goldstein la nozione di comportamento *centrato* o *non centrato*. Ciò che vi è di comune al comportamento automatico e al comportamento a eclissi, è che né l'uno né l'altro è "centrato" nell'insieme della condotta individuale.

La mancanza di centro è il senso comune delle condotte a carattere assolutamente episodico e di certe condotte monotone. Le une e le altre attestano, tra la situazione e la risposta, una connessione tutta esterna, senza relazione intrinseca, senza che la situazione *guidi* la risposta. La costruzione di una nozione come questa è molto prossima alla *Wesenschau*. E' senza dubbio perciò che Husserl dice così spesso che tutti esercitano la *Wesenschau* ¹. Questa non è per nulla privilegio del solo fenomenologo. In verità, diceva Husserl nelle *Idee* ²: tutti vedono per così dire costantemente idee o essenze, tutti, mediante le operazioni del pensiero, lasciano correre il principio in nome dei punti di vista professati nella teoria della conoscenza". La teoria empirista dell'induzione è uno di questi "punti di vista" (nel senso peggiorativo del termine), una di queste opinioni senza rigore che ci impediscono di vedere noi stessi che pratichiamo la *Wesenschau*, in particolare quando facciamo delle induzioni.

Presentando le cose come sto facendo spingo Husserl più lontano di quanto non sia voluto andare lui stesso, nel senso che non ha mai riconosciuto espressamente l'omogeneità fondamentale dei due modi di conoscenza, induttivo e essenziale. Mai Husserl da parte sua ha ammesso che c'erano là due modi di conoscenza in fin dei conti indiscernibili, che si trovano semplicemente a due livelli di spie-

(1) L'intuizione delle essenze non nasconde più difficoltà o segreti "mistici", della percezione" (*Die Philosophie als strenge Wissenschaft*).

(2) Traduzione di P. Ricoeur, p. 74.

gazione diversa. E pertanto la sua nozione d'essenza sperimentata o d'esperienza eidetica conteneva in germe la conseguenza che sto per trarre. Piuttosto che di una conseguenza, si tratta di una dialettica inevitabile di questo concetto d'essenza. Occorre, per principio, dato il punto di partenza di Husserl, dato ciò che si è proposto di fare, che la sua conoscenza delle essenze sia tutta sperimentale, che non comporti alcuna specie di facoltà soprasensibile, e che l'essenza in fin dei conti sia altrettanto contingente che un fatto. E si pone necessariamente, al contrario, dato il punto di partenza di Husserl, il problema fondamentale che abbiamo formulato nelle prime lezioni, cioè che il fatto e la conoscenza del fatto racchiudano sempre una conoscenza della essenza, una conoscenza a priori.

Piuttosto che riconoscere apertamente l'omogeneità dei due modi di conoscenza, Husserl si è accontentato di insistere, e molto spesso, sul *parallelismo* tra psicologia e fenomenologia; "Per ragioni di principio, diceva, la psicologia in tutto il suo sviluppo è parallela alla fenomenologia". Ben inteso si potrebbe anche dire che la fenomenologia è sempre parallela alla psicologia e che ogni proposizione di psicologia empirica valida, anticipa una verità fenomenologica. Infatti, Husserl giunge a scrivere che a "ogni constatazione empirica, come anche a ogni constatazione eidetica, fatta da un lato, deve corrispondere una constatazione parallela dal lato opposto" ¹, ciò equivale a dire che ad ogni enunciato della psicologia empirica, sperimentale, deve corrispondere un enunciato eidetico che basterebbe enucleare. Siamo dunque abbastanza lontani dall'idea di una psicologia eidetica che ci darebbe per semplice riflessione i principi di ogni psichismo possibile, i quali comprenderebbero come caso particolare, il nostro psichismo reale, e noi uomini.

Siamo lontani ora dall'idea di una psicologia filosofica, che determinerebbe il possibile e non il reale umano. La realtà umana qui appare come *il punto d'inserzione della Wesenschau*. E' prendendo

(1) Nachwort zu meinen "Ideen".

coscienza di me come sono che posso percepire le essenze, e il possibile e il reale non si distinguono.

Husserl giunge anche a dire (la formula è nelle *Meditazioni Cartesiane*) che “la psicologia intenzionale porta già il trascendentale in se stessa” ¹. Ciò che vuol dire che in fondo, fra il punto di vista della psicologia e quello della fenomenologia non può esserci discordanza. Si tratta sempre dello stesso soggetto, che si faccia della fenomenologia o della psicologia empirica, si tratta sempre dell'uomo e per conseguenza anche se la nostra immagine empirica dell'uomo è acquisita con tutti i presupposti della psicologia empirica (che prende l'uomo come situazione all'interno della causalità del mondo) questa psicologia empirica, quando diventerà sufficientemente attenta a ciò che descrive, finirà per dar luogo al rovesciamento che fa dell'uomo, non una parte del mondo, ma il portatore della riflessione. Così il rapporto d'intreccio o di avvolgimento reciproco tra psicologia e fenomenologia è chiaramente indicato in questi testi come quello che io ho citato.

Sarebbe certamente il caso di rettificare certe formule con le quali Sartre ha cercato di definire il pensiero di Husserl, nell'ultimo capitolo del suo piccolo libro sull'*Immaginazione*. Sartre presenta le cose come se la psicologia fenomenologica o eidetica dovesse venire *prima di tutto* e regolare tutti i problemi fondamentali della psicologia, mentre l'esperienza viene dopo per insegnarci ciò che è non più lo psichismo in generale, ogni psichismo possibile, ma lo psichismo umano. Non c'è tra i due iter nello spirito di Husserl, un rapporto di semplice successione, come se si potessero vedere le essenze senza avere l'esperienza d'alcun fatto, o abordare i fatti senza che sia implicata nel modo in cui si configurano una certa visione d'essenza. Sartre scrive: “Allorché si sarà determinato l'insieme delle condizioni che unostato psichico deve necessariamente realizzare per essere immagine, solo allora bisognerà passare dal certo al probabile, e do-

(1) *Meditations cartésiennes*, p. 126.

mandare all'esperienza quello che può insegnarci sulle immagini come si presentano in una coscienza umana contemporanea"; egli si allontana da ciò che è forse più importante nel proposito di Husserl.

Egli stesso, infatti, non segue la regola che enuncia. Allorché presenta la psicologia empirica come ausiliaria della fenomenologia intraprende, lo dice espressamente, lo studio dell'emozione ¹ " senza attendere che la fenomenologia dell'emozione sia fatta", volendo dire che in fondo lo studio sperimentale, come è condotto da Janet, da Lewin, o dagli psicanalisti, deve già rivelarci, almeno in un modo confuso e come in enigma, l'essenza di cui si tratta. Infatti checché ne sia delle sue formulazioni, Sartre, comprende il rapporto della psicologia con la fenomenologia come io ho cercato di fare testè.

Quando non lo fa, è condotto a distinzioni artificiali. Per esempio il suo libro sull'*Immaginario* è concepito seguendo questo semplice piano: prima parte: Il Certo; seconda parte: Il Probabile.

Nella prima parte si procede all'analisi fenomenologica dell'essenza dell'immagine e nella seconda, si fa appello ai dati dell'esperienza, essendo inteso che ciò che è stato acquisito nella prima parte, è saldo, certo, fintanto che ciò che lo sarà nella seconda non è che probabile. Infatti, quando si legge attentamente il libro, ci si accorge che certi dati della prima parte sono rimessi in questione nella seconda.

Nella prima parte del suo libro Sartre mostrava che l'immagine si definisce per la sua impostura, per il fatto che è inosservabile e vuota. Quando cerco di rappresentarmi il Pantheon, credo di vederlo; se cerco di contare le colonne non ci riesco, e perciò insisto nel dire che in fondo non vedo niente. L'analisi fenomenologica all'inizio del libro determina l'essenza dell'immagine come falsa presenza, come nulla che vuole darsi come un essere. Ma, nella seconda parte del libro, questa definizione fondamentale dell'immagine è rimessa in questione, allorché l'autore analizza certi stati nei quali la distinzione

(1) *Esquisse d'une théorie de l'émotion.*

chiara del percepito e dell'immaginazione non è fatta. Se l'immagine non era niente di quello che ho detto, vuoto, assenza, cavità, non la confonderemo mai con una percezione, e di conseguenza le illusioni diventeranno difficili da comprendere. Poiché l'autore affronta nella seconda parte il problema delle illusioni, gli serve evocare la possibilità di una situazione anteriore alla chiara distinzione dell'immaginario e del percepito, che rimetta in causa la distinzione di principio. Lo fa ed ha ragione di farlo, ma ciò equivale a dire che non è possibile, attraverso l'esame della *pura possibilità* di un'immagine in generale, comprendere l'immagine e ottenerne una definizione di cui non dovremo in seguito che fare l'applicazione alla varietà empirica degli "analogi".

Queste note hanno la loro importanza perché ci permettono di rispondere a una obiezione spesso fatta ai fenomenologi per sapere se possono essere "degli scolastici". Si vuol dire con ciò che la ricerca fenomenologica non uscirebbe mai dalle parole. L'intuizione eidetica consisterebbe, date certe parole che sono in uso, la parola immagine, la parola emozione, nel riflettere sul senso di queste parole, svilupparlo, con la convinzione di cogliere le cose stesse.

Questo pregiudizio non è assolutamente fondato, se lo si riporta a ciò che Husserl voleva. Ci sono formule di Max Scheler che meritano questo rimprovero. Scheler dice per esempio che l'intuizione delle essenze è affatto indubitabile per una ragione molto semplice; è che per definizione l'esperienza non può mai smentirla, poiché, se l'esperienza mi mostra un'immagine che non è ciò che ho determinato come l'essenza dell'immagine, non è con un'immagine che io ho a che fare. Allo stesso modo, se mi faccio una certa idea del processo sociale, e se trovo nella storia quotidiana o nel passato un preteso processo sociale che non possiede i caratteri essenziali che ho riconosciuto al processo sociale in generale, ho il diritto di dire che questo non è un processo sociale. Qui, noi siamo nella scolastica. Se fosse stato seguito su questo punto e se avesse egli stesso messo in

pratica questo principio, tutta la fenomenologia e la sua in particolare, si sarebbe fermata a sviluppare definizioni di parole. Husserl non l'ha mai fatto. Egli stesso è stato perfettamente cosciente del pericolo e ha scritto in un suo lontano articolo *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*¹ che non c'era niente in comune tra l'intuizione come lui la intendeva e un procedimento scolastico che "pretende di trarre la conoscenza delle cose dai giudizi analitici che si possono formare sul significato delle parole". Husserl era dunque cosciente del pericolo d'ingannarsi quando si procede per intuizione eidetica. Può accadere che io creda di vedere un'essenza, mentre in realtà ciò che vedo non è affatto una essenza, ma semplicemente un concetto radicato nel linguaggio, un pregiudizio, una nozione di cui l'apparente coerenza sta a ciò di cui ho l'abitudine.

Il miglior modo di premunirsi contro questo pericolo sarebbe stato ammettere che, se la conoscenza dei fatti non è mai sufficiente a farmi afferrare un'essenza, e se devo sempre costruire delle "finzioni idealizzanti", in cambio posso essere sicuro che la mia visione dell'essenza sia tutt'altro che un pregiudizio, un concetto radicato nel linguaggio solo nel caso in cui essa permette di comprendere tutti i fatti che ci sono accessibili al momento considerato. I fatti sarebbero stati considerati come una prova per l'essenza. Non si trova l'essenza nei fatti. Ma occorre che questa essenza chiarisca i fatti che sono conosciuti e sia confrontata con essi; in mancanza di ciò, questa non sarà forse un'essenza ma un pregiudizio. La logica delle cose, credo, avrebbe dovuto condurre Husserl ad ammettere un rapporto stretto tra l'induzione, come la intendeva, e la *Wesenschau*, e di conseguenza ad ammettere l'omogeneità di tutte le psicologie, siano esse induttive o fenomenologiche. Abbiamo già detto che non l'ha mai fatto.

Almeno era perfettamente cosciente della necessità di difendere la fenomenologia contro il verbalismo, e dopoché ebbe rinunciato

(1) *Logos*, anno 1910-1911, volume primo p. 305.

alla soluzione dogmatica d'una "evidenza apodittica", che permet-
te di primo acchito di trascendere il linguaggio, era obbligato a
ravvicinare, lo vedremo, la "variazione" immaginaria dell'esperienza
antropologica. Husserl ha sempre rigettato le psicologie che si svilup-
pavano nel suo tempo, compresa la psicologia della forma, elaborata
da autori che avevano recepito il suo insegnamento e ne erano stati
influenzati. Ho letto il passo del suo *Nachwort* dove Husserl di-
chiara che dal suo punto di vista, non c'è differenza di principio
che si concepisca la coscienza come totalità o come una somma di
atomi psichici, perché, anche la totalità di cui parlano i gestaltisti è
ancora una cosa e non una coscienza.

Koffka ha risposto in un modo interessante nei suoi *Principi
di psicologia gestaltica*. "Una teoria come la mia sembra implicare uno
psicologismo estremo, cioè l'idea che tutte le reazioni logiche e sus-
sistenti possano essere spiegate dalle relazioni esistenti nel dominio
della psicologia o della fisiologia". Ricordate infatti che la Gestalt
ammette che tutte le strutture della coscienza siano appoggiate su
processi fisiologici di uguale forza ("isomorfi") che ne sarebbero il
fondamento causale. Ciò sembra indicare una posizione ultra psicolo-
gista poiché l'ordine delle significazioni appare appoggiato sull'ordine
degli avvenimenti naturali. Ma ciò che dirà Koffka è che vi è in una
psicologia come la sua una maniera nuova di descrivere la coscienza
che passa fra le due difficoltà opposte dello psicologismo e del logi-
cismo. La descrizione dello "psichismo" in termini di struttura, di
forma, darebbe soddisfazione essenzialmente alla filosofia come ri-
vendicazione dell'ordine delle significazioni. Koffka prosegue: "Que-
sta concezione" (cioè la concezione psicologista) che aveva preso ter-
reno alla fine del secolo ultimo è stata attaccata violentemente da al-
cuni dei nostri filosofi migliori, in particolare da E. Husserl, che pre-
tendeva averla rifiutata una volta per tutte. Ma l'argomento di Hus-
serl riposa sulla supposizione esplicita o implicita che ogni teoria
psicologista riduca le relazioni psicologiche a relazioni esterne o di
semplice fatto. Un psicologismo fondato su quel principio è stato

certo rifiutato da Husserl, e da altri filosofi, ma questo rifiuto non mortifica il nostro psicologismo, se la nostra concezione può veramente essere chiamata psicologismo, perché nella nostra concezione i processi psicologici e fisiologici o piuttosto i processi psico-fisici sono organizzati secondo relazioni intrinseche o interne; ciò che vuol dire che nella nostra concezione la psicologia e la logica, l'esistenza e la sussistenza e anche, sotto certi aspetti, la realtà e la verità non appartengono a due domini o due universi di discorso veramente differenti, fra i quali nessuna relazione intellegibile potrebbe esistere. E' qui il caso per la psicologia di giocare il ruolo di integrazione che le abbiamo assegnato all'inizio del nostro lavoro" ¹.

Queste note di Koffka vanno più lontano. L'obiezione costante di Husserl nei confronti della Gestalt come di ogni psicologia, è che essa misconosce l'originalità radicale assoluta della coscienza, riducendo la coscienza ora a atomi psicologici come le vecchie psicologie, ora a strutture "totalitarie", che rivelano però, l'ordine del causale, del naturale, dell'avvenimento. Al che si potrebbe rispondere (conformemente a certe indicazioni di Husserl che abbiamo citato prima): se la nozione di Gestalt ci permette di rendere intelligibili molti fatti ed è feconda nell'ordine empirico, deve avere la sua verità fenomenologica e, pensata fino in fondo, deve apportare qualche cosa alla fenomenologia. Non bisognerebbe lasciarsi influenzare dalle ipotesi fisiologiche dei Gestaltisti, con la spiegazione cerebrale delle strutture della coscienza. Bisognerebbe considerare direttamente ciò che dicono della coscienza e delle strutture della condotta. Si veda allora che a questo livello ci sono, non avvenimenti esterni gli uni agli altri, senza legame interno, ma un'organizzazione che è intrinseca, e che fa che le nozioni di valore e di significazione siano riabilite in questa psicologia. Ciò basta perché la Gestalt sia altro che una varietà di psicologismo. Sarebbe il mezzo, che noi cerchiamo, di ricono-

(1) KOFFKA, *Principles of Gestalt Psychology*, p. 570-571.

scere ai fenomeni di coscienza la loro inerenza temporale (perché sopravvivono nel tempo, si producono a un certo momento del tempo) e parimenti la loro significazione interna, che permette ad essi di produrre una conoscenza e una verità.

In altri termini io credo che ciò che Husserl cercava per "rafforzare" la sua intuizione eidetica e distinguerla definitivamente dai concetti verbali, era (a sua insaputa) una nozione del genere di quella che apportano i Gestaltisti, la nozione di un ordine e di una significazione che non si producono con l'applicazione dell'attività dello spirito a materiali esterni a essa, la nozione d'un organizzazione spontanea oltre la distinzione tra l'attività e la passività; e di cui la configurazione visibile dell'esperienza è l'emblema. La Gestalt è una psicologia nella quale tutto ha un senso: non c'è fenomeno psichico che non sia orientato verso un certo significato. E' in questo senso una psicologia fondata sull'idea d'intenzionalità. Solamente questo senso che abita tutti i fenomeni psichici, non è un senso che deriva da una pura attività dello spirito, è un senso autoctono, che si costituisce in esso stesso mediante un'organizzazione dei pretesi elementi.

Questa sarebbe forse l'occasione per Husserl di riconoscere una verità alla "psicologia integrante" di Koffka: per il solo fatto che è finita sul terreno dei fatti, che ha chiarito certi fatti, ha intravisto alcune verità essenziali e filosofiche anche a sua insaputa e senza volerlo, esattamente come Galileo, che non avendo l'intenzione di fare una eidetica della res extensa, nel suo lavoro sperimentale ne ha posto le basi.

3. Le scienze dell'uomo secondo Husserl

In rapporto a ciò che Husserl ha pensato della linguistica e della storia, osserviamo una maturazione del problema molto simile a

quella che si è prodotta riguardo la sua concezione della psicologia, e che chiarisce quest'ultima. Il nostro scopo è qui, non di esporre interamente ciò che Husserl ha pensato della linguistica e soprattutto della storia, ma di servircene per chiarire la sua concezione della psicologia.

3.1. La linguistica

All'inizio, come i grammatici dei secoli XVII e XVIII, egli propone alla fenomenologia il compito di costituire, mediante un'apprensione dell'essenza del linguaggio una grammatica universale. Come occorre una psicologia eidetica che determini le essenze delle diverse regioni dello psichismo, così è necessaria anche una eidetica del linguaggio che enumeri e descriva queste 'forme di significazione' senza le quali una lingua non è una lingua. Il grammatico non potrebbe assolutamente impegnarsi nello studio delle lingue senza passare per questa eidetica.

Noi parliamo tedesco dice Husserl, e quando iniziamo lo studio di una lingua straniera, abbiamo tendenza a comprendere questa lingua a partire dal tedesco, concepiamo la grammatica di questa lingua come una variante della grammatica del tedesco, ed è in rapporto alle categorie della grammatica tedesca che la definiamo. Se si vuole avere una conoscenza veramente adeguata di una lingua straniera, non bisogna limitarsi a utilizzare le nozioni grammaticali che sono state depositate nel nostro spirito dalla grammatica tedesca. Occorre sottomettere a una riduzione tutti i presupposti della nostra lingua per isolare le articolazioni fondamentali del linguaggio, senza le quali il linguaggio non sarebbe tale. E' solo a partire da questa grammatica universale che noi potremo pensare le diverse lingue nella loro specificità, ricostruirne lo schema interno. Occorrerà studiare, diceva Husserl, queste forme fondamentali che sono le preposizioni categoriche, con le loro specificazioni primitive, le proposizioni complesse, congiuntive, disgiuntive, i modi d'espressione dell'universalità, della

particolarità, di singolarità. E' solo se si hanno sotto gli occhi queste operazioni fondamentali che ci si può domandare come il tedesco, il cinese, etc., esprimono "la" proposizione d'esistenza, "la" proposizione categorica, "la" premessa ipotetica, "il" plurale, "le modalità del possibile" etc., "Non ci si può disinteressare del problema di sapere se il grammatico si contenterà delle sue intuizioni personali e prescientifiche sulle forme di significazione delle rappresentazioni empiriche e confuse che tale grammatica storica, per esempio la grammatica latina, gli fornisce, o se ha sotto gli occhi il puro sistema delle forme sotto una forma scientificamente determinata e teoricamente coerente, vale a dire nella forma della nostra teoria delle forme di significazione" ¹.

Ci sarebbe bisogno di stabilire, una eidetica del linguaggio; la linguistica empirica verrebbe in seguito, s'attaccerebbe ai fatti della lingua, li chiarirebbe e li ricostruirebbe, a partire dalle essenze così determinate.

Husserl pensa insomma che noi possiamo superare la nostra lingua madre riflettendo sul linguaggio, andando fino alle essenze che appartengono necessariamente a *ogni linguaggio possibile* in modo da comprendere in seguito i nostri propri modi di parlare come casi particolari su questo fondo di linguaggio universale. Tale punto di partenza è interessante perché suppone una concezione dogmatica della *Wesenschau*. Riguardo a questa concezione la questione che si pone è la seguente: Disponiamo noi d'un mezzo per staccarci dalle radici storiche della lingua che parliamo, per andare fino all'essenza del linguaggio in generale? Per ottenere questa grammatica generale e ragionata, è sufficiente riflettere sulla lingua che possediamo e parliamo già, e non bisognerebbe prima prender contatto con altri linguaggi?

(1) *Logische Untersuchungen*, II, 4^a Untersuchung, *der Unterschied der selbständigen und unselbständigen Bedeutungen und die Idee der reinen Grammatik*, p. 339.

Il linguaggio è uno strumento che possiamo dominare e obbligarlo direttamente, accedendo mediante la *Wesensschau* a una conoscenza della sua struttura universale e necessaria? O piuttosto non accediamo all'universale del linguaggio se non apprendendo prima altre lingue, e coesistendo con esse? Ciò che vi è d'universale nella funzione del linguaggio si lascia ordinare in un quadro di forme canoniche che ogni lingua deve possedere per essere tale, o piuttosto le lingue non si ricongiungono che per la loro totale capacità di espressione, senza che si possa fare corrispondere esattamente alcune forme dell'una ad alcune forme dell'altra, né comprenderle tutte alla luce di una sola lingua universale?

Questa questione è parallela a quella che abbiamo posto per la psicologia. Quando Husserl ci domandava di fare precedere ogni ricerca empirica da un'intuizione eidetica di ciò che può essere una immagine, una percezione, la percezione dello spazio, e così via, ci domandavamo se potevamo arrivare a questa concezione dell'immagine, della percezione etc. senza ricorrere ai fatti. E come Husserl stesso concepiva la sua intuizione eidetica come un'*esperienza*, una *constatazione*, ci interrogavamo sul rapporto tra il contatto con i fatti, come la scienza lo realizza, e questa intellesione sovrana che permette di afferrare attraverso i fatti le essenze che essi incarnano.

Qui come altrove, nell'inizio della sua ricerca Husserl sembra avvolgere tutti i fatti in un universo di pensiero che determina tutto il possibile, come doveva determinare in principio ogni formazione psichica possibile prima di ricorrere alla psicologia empirica. Qui come altrove, Husserl non può e non vuole attenersi ad un *dualismo* tra la conoscenza dei fatti e la riflessione, tra la scienza o conoscenza sperimentale e la filosofia.

Mentre avanza nella sua riflessione, la sua concezione sui rapporti tra il pensiero e il linguaggio si modifica profondamente. In partenza, il pensiero può analizzare il linguaggio e costruire un quadro di ogni lingua possibile; ma a misura che Husserl procede, la riflessio-

ne sul linguaggio gli appare come un'operazione per mezzo della quale supereremmo veramente il linguaggio, e arriveremmo a pensare il tutto del linguaggio, al punto di considerare ogni lingua empirica come una variante possibile della lingua universale e pura.

La riflessione sul linguaggio è per lui questa riflessione sovrana che non deve niente ai fatti ed esce immediatamente dall'ordine di essi. L'apriori del linguaggio (cioè quello che si trova riflettendo sul linguaggio) è una "grammatica generale e ragionata".

In un numero della *Revue Internationale de Philosophie*¹ dedicato a Husserl, M. Pos mostra che secondo le concezioni finali di Husserl, riflettere sul linguaggio non consiste più nell'uscire dal linguaggio, nel lacerare il linguaggio in qualche modo per passare a un pensiero che lo avvolgerebbe e lo possiederebbe interamente. Riflettere sul linguaggio, è piuttosto ritrovare un'esperienza certamente anteriore rispetto all'obiettivazione (e in particolare all'osservazione scientifica) del linguaggio, ma nella quale il soggetto che parla, scrive, non lo supera giustamente che esercitandolo e perché lo assume.

C'è, dice M. Pos, una differenza fondamentale tra il filosofo, il fenomenologo che riflette sul linguaggio, e il linguista che conosce il linguaggio oggettivamente, sui documenti che sono là. E' che il fenomenologo cerca di riprendere coscienza di quello che è un soggetto parlante. Ora il soggetto parlante non ha, riguardo al linguaggio, l'attitudine dello studioso o del ricercatore. Il ricercatore è di fronte alla lingua come di fronte a qualsiasi altra cosa esterna. Considera per esempio lo stato del francese alla data in cui parla e mostra come questo stato presente del francese si spiega a partire da questo o quello stato anteriore. Il ricercatore lega il presente al passato. Il soggetto che parla, egli stesso ignora il passato. La maggior parte dei soggetti che parlano il francese nel presente non sanno niente dell'etimologia, del passato linguistico in generale, che ha reso possibile la

(1) *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, 1939, M.J.POS, *Phénoménologie de linguistique*.

lingua che parlano attualmente, e che i linguisti stessi ammettono, si esprime con l'uso attuale non con l'origine storica. Il soggetto che parla è volto all'avvenire. La lingua è per lui prima di tutto mezzo d'espressione, mezzo per comunicare agli altri intenzioni che vanno verso l'avvenire. Infine il ricercatore ha sempre tendenza a scomporre la lingua in una serie di processi che considera come relativamente indipendenti gli uni dagli altri. Mostrerà che questo o quel discorso in francese deve ricondursi a tale origine, altre parti del sistema della lingua francese a un'altra origine e mostrerà fors'anche che sottoposta all'analisi, l'unità di una lingua si dissocia.

Non c'è un momento preciso nella storia in cui il latino cessa e il francese comincia. In nessun momento si può dire ragionevolmente: qui è la frontiera del latino e del francese. Di conseguenza non c'è un procedimento rigoroso che permetta di indicare quando una realtà linguistica abbia inizio, non ci sono limiti spaziali e temporali a una lingua. Nello stesso modo all'interno di una lingua i differenti dialetti che sono compatibili con l'unità di questa lingua hanno limiti molto incerti. Se si definisce il provenzale con un certo numero di parole, di espressioni, di morfemi, di semantemi etc., non c'è un punto in cui tutte queste parole, queste espressioni, questi morfemi, questi semantemi, siano una volta di uso frequente, in nessuna parte il provenzale 'tutto intero' è realizzato, e fra le regioni in cui è dominante e quelle che non gli appartengono più ci sono zone di transizione. E' ciò che fa dire a M. Vendryes ¹ che una lingua non è mai una realtà, quanto piuttosto "un ideale che non riesce mai a realizzarsi". E' diremmo noi, nell'aria, tra tutti i soggetti parlanti, ma non è realizzata pienamente in nessuno di essi. Dal punto di vista dell'osservatore dunque, c'è la possibilità di mettere in dubbio la realtà distinta delle lingue. E Vendryes dice che c'è qualcosa di vero in questa idea che esiste un solo linguaggio, poiché infatti non c'è modo di notare il momento preciso in cui si passa da una lingua all'altra. Per il

(1) Il linguaggio.

soggetto parlante, al contrario, che non è *osservatore* di fronte a una lingua presa come 'oggetto', ma che la pratica, l'assume, c'è incontestabilmente una realtà della lingua, ci sono dei passi in cui si fa comprendere e dei passi in cui non si fa comprendere. Per lui, parlare francese, vuol dire qualcosa; secondo il grado di cultura del soggetto parlante, le esigenze sono più o meno precise, più o meno rigorose, più o meno complesse; ma c'è sempre per il soggetto parlante una differenza tra il momento in cui non è più compreso e non comprende.

I due punti di vista sono diversi. E per M. Pos ciò che è caratteristico del pensiero di Husserl sul linguaggio alla fine della sua vita, è che la filosofia e la fenomenologia del linguaggio ha come suo primo compito farci riprendere coscienza del soggetto parlante. Non si tratta più, come nel testo antico delle *Ricerche Logiche* di cui ho prima parlato, di farci saltare fuori dal linguaggio e di passare a un universo di pensiero senza il quale il linguaggio sarebbe compreso come un settore particolare. La riflessione sul linguaggio consiste ora nel ritrovare il soggetto parlante, non un soggetto trascendentale sganciato da tutte le situazioni linguistiche nelle quali si può trovare, ma un soggetto parlante che non mira a una verità e non accede a un pensiero presuntivamente universale che attraverso una certa situazione linguistica e con l'*esercizio* della lingua.

Il cambiamento delle idee di Husserl a questo punto è legato alla maturazione di tutta la sua filosofia. Pensare, non è più ritrovare al di qua di fenomeni particolari come il linguaggio, una coscienza che disporrebbe in un modo esplicito di tutto ciò che è necessario per costituirli. E' prendendo coscienza di questo paradosso che noi non ci affranchiamo dal particolare se non riprendendo per nostro conto una situazione linguistica che è insieme e indissolubilmente limitazione e accesso all'universale. Non si tratta più di fare una logica del linguaggio, una grammatica generale, ma di ritrovare un *logos* già incorporato nella parola, e, come in altri settori della sua filosofia,

Husserl dirà che la riflessione più profonda consiste nel ritrovare una fede fondamentale, una opinione fondamentale, *Urglaube, Urdoxa*, intendendo con ciò una ragione già incorporata nei fenomeni sensibili. Per ciò che concerne il linguaggio, sembra che riflettere sul linguaggio, sia esplicitare l'attività del soggetto che parla, ritrovare una ragione già incorporata nei mezzi d'espressione, questo linguaggio che lo so perché io lo *sono*.

Ed è perciò che nei suoi ultimi scritti, per la maggior parte inediti ¹ si vede che egli annette al problema del linguaggio un significato molto più profondo. Già nella *Logica formale e trascendentale* pubblicata mentre era in vita, Husserl indica molto espressamente che parlare non è del tutto “tradurre un pensiero in parole, ma è tendere a un certo oggetto con la parola”; “L'intenzione di significare (*Meinung*) non si trova al di fuori delle parole o a fianco d'esse, ma piuttosto, parlando accompagno costantemente una fusione interiore dell'intenzione con le parole. L'intenzione, per così dire, anima le parole, e il risultato di questa animazione è che le parole e ogni parola incarnano, essi, ci si può così esprimere, un'intenzione (*Meinung*) e una volta incarnata la portano in loro come senso” ².

Il rapporto del linguaggio col pensiero è qui paragonabile a quello del corpo con la coscienza, che ha sempre preoccupato Husserl.

All'inizio della sua speculazione ha insistito sul fatto che il rapporto del corpo con la coscienza non può che essere esteriore. Quando rifletto sulla coscienza trovo la coscienza pura. Quando penso l'uomo, cioè la coscienza legata al corpo, mi trovo di fronte a ciò che egli chiama un'*appercezione*, cioè colgo questa coscienza non secondo ciò che è veramente in se stessa, ma come legata mediante rap-

(1) Sono editi a cura degli Archivi Husserl, di Lovanio, diretti da R.P.H. van Bréda.

(2) *Formale und transzendente Logik*, p. 20.

porti di causalità con un certo oggetto che si chiama il corpo. Secondo questa prima riflessione sul corpo, il nostro rapporto con l'altro non poteva consistere che nel concepire o "appercepire" dietro il corpo-oggetto altrui un pensatore che non è mescolato a questo corpo, e che non è alterato dal fatto che è congiunto a un corpo. Ma nel corso della speculazione di Husserl per esempio nelle *Meditazioni Cartesiane*, molto più tardive, il rapporto con l'altro, come in generale il rapporto della coscienza con il corpo si approfondisce. Nelle *Meditazioni Cartesiane* l'esperienza dell'altro mi è insegnata dalla spontaneità del mio corpo. Tutto accade come se il mio corpo mi permettesse di apprendere ciò che la coscienza non saprebbe fare, perché comprende a suo modo i comportamenti dell'altro, realizza con essi una sorta d'"appaiaimento" o ancora una "trasgressione intenzionale" senza la quale non avrei mai la nozione dell'altro come altro. Così il corpo non è più solo un oggetto al quale la mia coscienza si trova legata esteriormente, è per me il mezzo per sapere che vi sono altri corpi animati; ciò vuol dire che il suo legame con la mia coscienza è più essenziale, è legame interiore.

Uguualmente, per ciò che concerne il linguaggio, la coscienza di questo non è più un suo fondamento distinto e che lo faccia apparire come derivato o secondo. Per sapere che cos'è il linguaggio, bisogna dapprima parlare. Non basta riflettere sulle lingue come sono davanti a noi come la storia e i documenti ce le consegnano. Occorre esercitarle, riprenderle, parlarne. E' solo per mezzo di questo soggetto parlante che sono io, che posso in seguito rappresentarmi ciò che sono in altre lingue o immedesimarmi in esse.

Questo è ciò che si delinea in fin dei conti, nei testi del Nachlass di Husserl e per esempio nel testo sull'origine della geometria, *Ursprung der Geometrie*¹; egli ammette che il problema del linguaggio è fondamentale se si vuole ottenere una autentica chiarezza sulla esistenza nel mondo delle idee e degli oggetti culturali. Bisogna con-

(1) Pubblicato nella "Revue Internationale de Philosophie" nel 1939.

considerare che noi chiamiamo le idee come sono portate nell'esistenza, portate nel mondo, per mezzo dei loro strumenti di espressione, i libri, i musei, gli spartiti, gli scritti. Se si vuole veramente comprendere come sia possibile il fenomeno dell'esistenza ideale, come sia possibile per una pluralità di soggetti che non vivono nello stesso tempo partecipare alle stesse idee, la prima cosa da fare è comprendere come si incorporano i pensieri di un solo soggetto e gli strumenti culturali che li veicoleranno al di fuori rendendoli possibili agli altri. "Sul problema dell'origine del linguaggio nella sua esistenza ideale e nella sua esistenza fondata sull'espressione interna, sul documento esterno non voglio qui soffermarmi, benché sia perfettamente cosciente che una elucidazione radicale della maniera d'essere degli insiemi di ideali trovi qui la sua ultima condizione" ¹.

Siamo lontani dalla posizione iniziale delle *Ricerche Logiche*: l'esistenza di questo o quel linguaggio particolare era allora fondata, al contrario, sull'esistenza ideale, sulla grammatica universale, sull'esistenza del linguaggio. Qui è sull'effettuazione dell'atto di parola come è realizzata attraverso lo scritto o la parola verbale, che si trova fondata finalmente la possibilità dell'esistenza ideale e della comunicazione tra i soggetti in una esistenza ideale comune tra loro.

Non può più essere in questione una linguistica universale che staccandosi dai materiali particolari realizzati con le lingue storiche, fornirebbe il piano "ne varietur" di ciò che deve essere ogni lingua possibile e procederebbe in seguito all'analisi dei linguaggi particolari.

E' l'inverso. Il presente, l'attuale, l'effettivo, il linguaggio di fatto diviene modello per comprendere ciò che possono essere altri linguaggi. E' nella nostra esperienza del soggetto parlante che deve trovarsi il germe dell'universalità che ci permetterà di comprendere altre lingue. Senza dubbio io credo, che Husserl si avvicini qui a certi aspetti della linguistica contemporanea e in particolare di Saussure.

Ciò che Husserl chiama fenomenologia del linguaggio, ritorno al soggetto parlante, non è solo esigenza del pensiero filosofico, ma della linguistica stessa come Saussure la concepisce. Non basta trattare oggettivamente le lingue che sono date, occorre tener conto del soggetto parlante, bisogna aggiungere alla linguistica della lingua la linguistica della parola. Questa convergenza del pensiero di Husserl e di quello di Saussure ci porta ancora più avanti: perché ci annuncia ciò che vorrei stabilire riguardo ai rapporti della psicologia con la fenomenologia; e cioè un accordo e non un'opposizione tra lo sviluppo immanente delle scienze dell'uomo e quello del pensiero fenomenologico, e questo accordo ci promette una soluzione del problema dei rapporti fra scienza dell'uomo e filosofia. Husserl è indotto a legare sempre di più, ciò che dapprima separava, il possibile e l'attuale, l'essenza e l'esistenza, e questo movimento si accorda con l'evoluzione delle scienze dell'uomo a misura che esse si liberano sempre più dei postulati scienziati e positivisti che hanno forse favorito il loro esordio ma che oggi ritarderebbero il loro sviluppo.

3.2. *La storia*

Anche a questo proposito all'inizio della sua riflessione Husserl afferma la necessità di una eidetica della storia, d'una scienza a priori che determini il senso di un certo numero di nozioni di cui gli storici si servono in maniera cieca. Non è solo facendo della storia empirica, essendo uno storico, che si può sapere con tutta evidenza cos'è 'un processo sociale', 'una religione' finché gli storici non avranno chiarito il senso delle parole di cui si servono, non sapranno essi stessi di che cosa parlano.

L'osservazione ha il suo valore, se è destinata a mostrare che il lavoro storico consiste nel definire categorie o essenze che vi sono implicite. Consideriamo per esempio la famosa ricerca di Durkheim sul totemismo *Le forme elementari della vita religiosa*, egli si chiede-

va che cosa indicasse il fenomeno del sacro come si presenta nel totemismo australiano. Avendo stabilito che l'esperienza del sacro coincideva sempre nelle tribù considerate con i momenti in cui il legame sociale è più forte (feste totemiche e riunioni annuali), credeva di poter concludere che il sacro è in generale un'espressione del sociale, e che, essendo il sacro l'essenziale del religioso, il religioso in generale era il sociale. Ora, si deve accettare che le definizioni sono libere e che Durkheim ha il diritto di chiamare religioso il sociale, il sacro. Ma, a dir vero, intitolando il suo libro *Forme elementari della vita religiosa* Durkheim implica un'altra cosa. Vuol dire che i fenomeni studiati da lui (il totemismo australiano in particolare) sono i fenomeni *elementari*, cioè che danno gli elementi o l'essenza in modo tale che ogni altra religione debba essere considerata come variazione di questo tema essenziale. Riguardo a un postulato come questo le esigenze di Husserl appaiono giustificate. La ricerca sul sacro nel totemismo australiano, pur essendo in se stesso incontestabile, lascerebbe aperto il problema di sapere se il sacro è il fenomeno religioso "elementare" o essenziale? I fenomeni religiosi più vari, più ricchi del totemismo australiano dovevano essere considerati come semplici sovrastrutture, restando il sacro come si trova nel totemismo australiano il fenomeno di base? Ciò non può essere postulato.

E' giustamente scopo delle ricerche di Husserl ottenere un tale chiarimento. Che è una religione, dov'è l'essenza della religione? Se è veramente il sacro, allora Durkheim può concludere universalmente. Se invece il sacro è un fenomeno laterale o derivato, presente in ogni religione, ma che non ha lo stesso senso nelle diverse religioni, le ricerche di Durkheim cessano di autorizzare la conclusione che voleva trarne.

Dunque c'era qualcosa di fondato in questa idea di Husserl che il contatto con i fatti non basta per determinare se è necessario, per esempio, distinguere tra "la religione come idea e la religione come forma culturale". La storia ci mostra forme culturali alle quali diamo

il nome di religioni, ma dalla varietà, dalla confusione o incoerenza dei fenomeni religiosi, come ci sono offerti dalla storia, dobbiamo concludere che il fenomeno stesso della religione non resiste all'analisi, oppure dobbiamo riservarci la possibilità di un'altra esperienza possibile che sarebbe religiosa e sarebbe la religione pura? Ciò non può determinarsi a un semplice esame dei fatti, occorre una riflessione sull'essenza della religione, e una fenomenologia della storia. Allo stesso modo, la storia ci mostra che l'arte egiziana è questo e quest'altro, che l'arte greca è questo e quell'altro, ma non si può concludere legittimamente da esse alle forme universali di ogni arte possibile. Occorre cominciare col riflettere su ciò che è l'arte, su ciò che può essere e si tratta ancora qui d'una determinazione d'essenza. La storia ci mostra quantità di sistemi giuridici, ma la ricerca attraverso i fatti storici che manifestano il diritto, resta "confusa" dice Husserl, tanto che non si è determinato attraverso la riflessione ciò che il diritto è per principio, ricerca che non è d'ordine empirico.

La storia insomma non può giudicare una idea, diceva allora Husserl. Ci sono sì storici che scrivono in modo tale che le idee hanno l'aria di essere giudicate dai fatti. La narrazione degli avvenimenti o l'analisi delle istituzioni sembrano per se stessi mostrare che un certo insieme ideale (la religione, la monarchia) è o non è coerente, si riconduca o no a una serie di circostanze. In realtà, dice Husserl, la storia che giudica, che pone dei valori, li attinge nella sfera ideale, non nei fatti, e riconferma una fenomenologia latente, non espressa e probabilmente scorretta. Nelle concezioni iniziali di Husserl la gerarchia è nettissima: c'è la riflessione sulle possibilità storiche che è autonoma e indipendente in rapporto alla conoscenza di fatti storici.

La concezione che egli si era fatta sull'origine della *storicità* stessa risultava direttamente da questo principio. Husserl trovava, tra i suoi contemporanei, filosofi che avevano la preoccupazione di restare in rapporto col presente; per esempio la filosofia della *Weltanschauung* (Dilthey). La filosofia secondo questi autori, non doveva

più essere una conoscenza che si costruisce con una certezza assoluta al di fuori del tempo, doveva essere a ogni momento una presa di coscienza di ciò che è valido o sicuro nel momento considerato nei risultati scientifici acquisiti e una sintesi di queste acquisizioni, che non poteva avere che un carattere provvisorio, approssimativo e solo probabile. Nel suo articolo ¹ Husserl ha avuto l'occasione di prendere posizione riguardo a queste filosofie; lo ha fatto in modo deciso, ma sfumato: comincia col dichiarare che sicuramente Dilthey e la filosofia della *Weltanschauung* rispondono a un *bisogno legittimo*: quello di decidere in una vita che è unica, di vivere dopo aver riflettuto e di mettere capo mediante la riflessione a conclusioni effettive e pratiche. La filosofia della *Weltanschauung*, egli diceva, è la presa di coscienza della verità secondo la quale noi abbiamo uno scopo nel finito, poiché la nostra vita è limitata e dobbiamo governarla. Sarebbe un non-senso negare queste responsabilità. E ne risulta che, in una vita unica, c'è necessariamente un metodo d'approssimazione costante piuttosto che certezze pratiche apodittiche. Esattamente come la moralità perderebbe il suo senso se fosse svuotata di ciò che ha di finito per principio: bisogna bene che l'uomo morale giunga a giudizi o almeno ad azioni che implicano dei giudizi, occorre anche orientarsi nel mondo e avere una concezione del mondo in ogni momento, anche se la filosofia scientifica, certa e rigorosa non è interamente costruita. Solo, aggiungeva Husserl, questa necessità pratica dei problemi d'esistenza non è una giustificazione sufficiente della filosofia come semplice *Weltanschauung*, come concezione del mondo semplicemente probabile, perché una filosofia veramente rigorosa risponderebbe ai quesiti del tempo, costruirebbe l'idea del nostro tempo, penserebbe questo tempo bene e meglio degli altri, e, di conseguenza, pur essendo *philosophia perennis*, sarebbe filosofia del presente.

Se con il pretesto che questa filosofia perenne non è compiuta,

(1) *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*; già citato prima.

ci s'allontana da essa e ci si abbandona alla *Weltanschauung*, s'indebolisce la filosofia vera e si ritarda ancora la soluzione scientifica dei problemi posti.

Non bisogna aspirare alla saggezza ma alla filosofia, non alla *Weltanschauung* ma alla *Weltwissenschaft*. E Husserl concludeva contro i filosofi della *Weltanschauung* che possono lottare, ma non ottenere una soluzione decisiva, e dicendo ciò "pongono il loro fine nel finito, coloro i quali vogliono avere il loro sistema, e abbastanza in tempo per poter in seguito vivere" ¹.

Husserl ha dunque riconosciuto la legittimità dei problemi posti dal presente e non è detto del tutto che la filosofia debba rinunciare a risolverli, ma pensa che essa non possa arrivare ad analizzare questi problemi della vita, che con la svolta di un sapere che sia assoluto, e se *di diritto* la ricerca filosofica non è lontana dal presente, almeno *di fatto* in quanto esige molto tempo, richiede per se tutte le forze di un uomo, essa diviene una forma d'esistenza per se stessa, e non più semplice preparazione alla vita, come lo era per Dilthey. Husserl non nega dunque che, dal momento che deve vivere una vita individuale, il filosofo prova il bisogno di pensare e giudicare il suo tempo, ma non vuole sacrificare nulla del rigore filosofico a queste esigenze del presente, di modo che accetta come una conseguenza che non ha voluta, ma che occorre sopportare, che i filosofi, provvisoriamente, non abbiano sulle cose del presente un'opinione rigorosamente motivata, se a questo prezzo contribuiscono a fondare una filosofia veramente rigorosa, che, in seguito, sarà filosofia totale, e dunque anche filosofia del presente.

Si deve pertanto notare che Husserl, anche all'inizio, non ha scelto per l'eternità contro il tempo, non ha mai detto che l'esistenza filosofica fosse l'esistenza assoluta. Ha solamente detto che, come la filosofia domanda uno sforzo illimitato, se vogliamo che sia vera-

(1) *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 338.

mente filosofia, non bisogna lesinarle il nostro tempo, né le nostre forze. Infatti Husserl sapeva bene che la filosofia aveva preso tutta la sua vita, e non se ne lagnava. Ma non ha mai pensato che essa fosse la totalità della vita.

In seguito si accorse che l'attività filosofica non può essere definita solamente come riflessione sull'essenza, in opposizione all'attività pratica che è in rapporto all'esistenza. La prima gli appare, a guardare meglio le cose, più prossima di quanto non gli sembrasse dapprima, alla storicità.

Quando si riflette, pensa egli in sostanza, non si mette necessariamente capo a verità eterne, ma si scopre col pensiero più puro un divenire intellegibile delle idee, una "genesì del senso" sinngenesis. Le realtà culturali, in fin dei conti, sono d'una tale natura che non possiamo riflettere su esse senza scoprire nel senso stesso di queste nozioni una "storia sedimentata". Consideriamo tanto il teorema di Pitagora, che le concezioni più moderne della geometria nel XIX secolo; allorché riflettiamo su queste nozioni ci può sembrare a prima vista di raggiungere elementi che sono invariabili, sempre gli stessi in tutti i pensieri, presso tutti gli uomini che sono vissuti e vivranno. Ma a guardar meglio, ci s'accorge che la geometria euclidea racchiude idee certe, ma che hanno una data: la geometria del XIX secolo le riprende, ma le ridefinisce altrimenti, e finalmente considera lo spazio euclideo come un caso particolare d'uno spazio più generale. Ciò che vuol dire che, a dispetto della sua limpidezza apparente e della sua aria d'eternità, lo spazio euclideo non è una verità assoluta fino alle geometrie non euclidee, non compreso fino in fondo, interamente penetrato dallo spirito, esso comporta un certo coefficiente di contingenza; è piuttosto una formazione culturale la quale in ciò che ha di limitato e d'ingenuo, è legata a un certo stato del sapere, e che indubbiamente non deve essere distrutta o svalutata da ciò che viene in seguito, ma per lo meno completata, elaborata, sublimata dalle concezioni geometriche ulteriori. Dunque, anche quan-

do noi riflettiamo sulle nozioni geometriche scopriamo un divenire di esse. Scopriamo che le idee non sono in riposo come aveva detto Platone. Se è così, dove si trova dunque, se lo si può dire, la sede della filosofia? Non è evidentemente nell'avvenimento. Non è neppure nell'eterno. E' in una storia che non sia la somma degli avvenimenti (messi uno sull'altro, poiché si cacciano l'un l'altro dall'esistenza), che sia pensabile, comprensibile, che offra un'ordine, un senso che sia messo in prospettiva da me, e non solamente subito da me; in questo si realizza ciò che Husserl chiama "una storia intenzionale", e che altri chiamano dialettica. Ecco perché si vede apparire negli scritti di Husserl alla fine della sua ricerca qualche termine che non pensava d'impiegare prima: per esempio quello di "scienze europee". Secondo lui in verità è presente nello sviluppo storico della filosofia e delle scienze in Europa, in questa tradizione che bisogna continuare, un valore essenziale.

E' proprio dell'essenza di certe nozioni non poter essere raggiunte che mediante una serie di passi successivi e con una sedimentazione del senso che fa sì che il senso nuovo sia impossibile prima del suo darsi, e fuori da certe condizioni di fatto. Ben inteso, questo sapere è universale e non è questione di riservarlo a quelli che l'hanno fatto o di limitarlo alle forme d'esistenza dell'Europa. Occorre giustamente, per superare la crisi che attraversa, renderlo universale di fatto come lo è di diritto. Senza dubbio niente sarebbe stato più strano per Husserl di uno sciovinismo europeo e per lui il sapere europeo non avrebbe mantenuto il suo valore se non divenendo capace di comprendere anche ciò che non è se stesso. Ma ciò che vi è di nuovo negli ultimi scritti, è che pensare filosoficamente, essere filosofo, non è più saltare dall'esistenza all'essenza, uscire dalla fatticità per andare all'idea. Essere filosofo, pensare filosoficamente, è, per ciò che concerne per esempio il passato, comprendere questo passato in virtù del legame interiore che esiste fra esso e noi. La comprensione diviene allora coesistenza nella storia, coesistenza che non si estende solo a noi

contemporanei, ma anche a Platone, a ciò che è dietro di noi, davanti a noi o lontano da noi. La filosofia è la ripresa di operazioni culturali cominciate prima di noi, proseguite in molteplici maniere, e che noi rianimiamo o riattiviamo a partire dal nostro presente. La filosofia vive di questo potere straordinario che abbiamo d'*interessarci* a tutto ciò che è stato ed è tentato nell'ordine della conoscenza e della vita, di trovargli un senso comune, e di renderci tutte le cose presenti attraverso il nostro presente. Il luogo autentico della filosofia non è il tempo, nel senso del tempo discontinuo, non è l'eterno, è il "presente vivente" *lebendige Gegenwart*, cioè il presente a partire dal quale si rianima tutto il passato, tutto ciò che è estraneo e tutto l'avvenire pensabile.

Per ciò che concerne le stesse ricerche storiche, ci si può rifare a quello che Husserl pensa alla fine della sua speculazione, ed è una idea molto differente da quella che aveva all'inizio, in quanto riconosce ai fatti storici, ai fatti etnografici, un valore, un significato, un potere d'insegnamento che prima non gli riconosceva.

Ammetteva all'inizio che la storia insegna qualche cosa al filosofo; lo conduce, diceva, allo spirito obiettivo al *Gemeingeist*¹. Giungeva persino a dire che uno storico che fa la critica storica d'un fenomeno, diciamo il "cristianesimo", o la "monarchia", e che mostra per esempio che non c'è realtà della monarchia, che non è niente altro che un nome dato a una serie di fatti incoerenti; e lo stesso del cristianesimo, che è un nome dato a una collezione di fatti senza essenza, anticipa in realtà un lavoro di riflessione e fa della filosofia senza saperlo. Ogni critica è l'inverso di un'affermazione positiva e, per conseguenza, ogni critica storica racchiude già una intuizione sistematica che occorre semplicemente trarre in chiaro. Egli ammetteva dunque già immanente al travaglio storico una intuizione d'essenza mescolata (*verworrene*). In seguito ammetteva più esplicita-

(1) *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 328.

mente che il contatto con i fatti storici o etnologici è fecondante, è anche indispensabile, se il pensiero deve veramente concepire tutti i possibili. E' interessante notare la straordinaria curiosità che ha suscitato in Husserl la lettura della *Mitologia primitiva* di Lévy-Bruhl, che appariva ben lontana dalle sue preoccupazioni ordinarie. Ciò che lo interessa è il contatto con un'altra cultura, è l'impulso dato a ciò che si potrebbe chiamare la immaginazione filosofica. Husserl diceva altre volte che basta variare immaginativamente i fatti per concepire ogni sorta di possibili di cui non abbiamo l'esperienza. In una lettera a Lévy-Bruhl, (che è stata conservata) Husserl sembra ammettere che non è inutile che i fatti seguano l'immaginazione, come se l'immaginazione lasciata a se sola non ci mette in condizione di rappresentarci le possibilità d'esistenza che realizzano diverse culture. "E' un'opera possibile, altamente importante, è un grande compito per noi penetrare affettivamente (*einzufühlen*) in un'umanità, che vive chiusa nella tradizione della socialità e di comprenderla in questa vita sociale unificata, a partire dalla quale ha il mondo (*die Welt habend*), che per essa non è una "rappresentazione del mondo", ma il mondo che *per essa* è veramente (*die für sie nicht "Weltvorstellung" sondern die für sie wirklich seiende Welt ist.*). Egli è rimasto colpito dal contatto che Lévy-Bruhl riusciva a stabilire nel suo libro con l'esperienza stessa del primitivo, e avendo realizzato con l'autore questo contatto, Husserl si accorge che non è forse possibile, a noi che viviamo in certe tradizioni storiche, col solo sforzo della variazione immaginaria, pensare il possibile storico dei primitivi di cui parla Lévy-Bruhl. Perché sono essi "senza storia (*Geschichtlos*); si tratta di società nelle quali non si ha, come presso di noi la concezione della storia, di società "stagnanti" come si dice qualche volta.

La vita per loro non è che un presente che si rinnova e prende il posto lasciato da se stesso. Come conoscere ciò per semplice immaginazione quando si è un Europeo nato in Germania nel XIX secolo, cioè in un mondo circostante (*Umwelt*) che non è solamente "mondo"

ma un mondo che ha un avvenire parzialmente realizzato ('il passato nazionale) e parzialmente da realizzare"? Se si è nati in una cultura che è strutturata dal tempo storico, da un passato antico pervenuto fino a noi, e un avvenire futuro già delineato, come rappresentarsi "una vita che non è solamente presente che scorre"? (*strömende Gegenwart*)? Occorrerà per arrivarci ricostituire l'esperienza stessa o l'ambiente del primitivo. Il merito dell'opera di Lévy-Brühl, è di fare rivivere l'*Umwelt*, il mondo di questi primitivi.

Le civiltà come la nostra ammettono che nel passato gli uomini avevano in vista un avvenire; tutti questi avvenire sono venuti al presente e sono sedimentati, noi ora abbiamo l'impressione di essere orientati verso un avvenire che riprende bene o male il nostro presente e attraverso questo il nostro passato o la vita dei nostri predecessori, piegandola verso un senso che forse non aveva, o al contrario restandogli fedele.

Che noi consideriamo la nostra vita come rottura con il passato o continuazione di questo, in tutti i casi c'è sempre un rapporto interno tra ciò che è stato, ciò che è, e ciò che sarà, ed è là giustamente la storicità, la *geschichtlichkeit*, che non esiste nelle società stagnanti o congelate; occorre un'esperienza che sia organizzata in maniera da esprimere tutto l'*Umwelt* di questi primitivi, occorre una giunzione tra l'antropologia come semplice inventario dei fatti e la fenomenologia come semplice pensiero delle possibili società. Bisogna che questa fenomenologia venga a contatto con i fatti, che realizzi, come ha fatto Lévy-Brühl, un'animazione, un'organizzazione di questi fatti, che li renda al lettore tali come sono vissuti da coloro che sono veramente inseriti in questo contesto. In questa misura, e riguardo a questa analisi intenzionale di diverse formazioni culturali "il relativismo storico ha il suo diritto incontestabile come fatto antropologico" (*der historische Relativismus sein zwei Fellosen recht behält, - als anthropologische Tatsache*) "benché l'antropologia, come ogni scienza positiva e l'insieme delle scienze positive, sia la prima parola

ma non l'ultima della conoscenza scientifica". Il relativismo storico ora non è più dominato d'un solo colpo o vinto da un pensiero che avrebbe le chiavi della storia e sarebbe in grado di tracciare il quadro di tutti i possibili fatti storici prima di ogni indagine sperimentale. Al contrario, occorre che il pensatore che vuole dominare così la storia si metta alla scuola dei fatti e dentro i fatti. L'intuizione delle essenze di una comunità umana esige che si riprenda per suo conto e si viva tutto l'*Umwelt*, tutto il centro di questa società. La conoscenza storica è coesistenza con i significati di una società e non semplice riflessione solitaria dello storico. L'eidetica della storia non ci dispensa più dall'investigazione storica. La filosofia come pensiero coerente che mette capo a una classificazione dei fatti secondo il loro valore e la loro verità, continua ad avere, agli occhi di Husserl, la sua funzione d'istanza ultima, ma bisogna cominciare col comprendere tutte le esperienze. La fenomenologia, nel senso husserliano, raggiunge quasi a questo punto la fenomenologia in senso hegeliano, che consisteva nel seguire l'uomo nelle sue esperienze, senza sostituirsi a lui, immedesimandosi in esse, in modo da fare apparire il loro senso. Il termine di fenomenologia finisce col rendere tutto ciò che conteneva implicitamente. Non è per caso che Husserl l'ha scelto.

CONCLUSIONE

DA HUSSERL AI SUOI SUCCESSORI

L'evoluzione di Husserl che io ho cercato di ritracciare, non è semplicemente un cambiamento d'idee, una esitazione, un "zig zag".

Il suo problema come l'abbiamo definito nella prima di queste lezioni, era di trovare una via tra la psicologia e la filosofia.

Come fare in modo che il nostro pensiero non sia né un pensiero eterno e senza radici nel presente; né un semplice avvenimento destinato ad essere rimpiazzato domani da un altro, e per conseguenza privo di valore intrinseco? Husserl comincia come tutti i filosofi, cioè cerca di praticare una riflessione radicale. Cerca di riflettere sul potere del pensiero che è lui stesso e questa riflessione radicale scopre finalmente dietro di sé l'irriflesso come sua condizione di possibilità, senza la quale tale riflessione non avrebbe alcun senso. La riflessione è storicità, il possesso di se stesso da un lato, dall'altro l'inserzione in una storia, non sono in concorrenza l'un l'altro, ma divengono, man mano che il pensiero matura degli elementi correlativi. E' nella mia natura riflettere, cercare di riprendere possesso di me stesso, e sottrarmi conseguentemente alla determinazione dalle condizioni esteriori. Ma riflettendo così, e giustamente perché io lo faccio, con la volontà di sfuggire a una temporalità esterna e fortuita scopro una temporalità che è me stesso e una storicità che è me. La mia riflessione è ripresa da altre riflessioni e da un movimento d'esistenza che vi si presta, e d'altra parte comporta sempre un certo grado d'ingenuità, dice Husserl, non è mai una riflessione che si porta fuori dal tempo. Per esempio il rapporto della filosofia con la storia della filosofia è

reciproco, il filosofo comprende la storia della filosofia con pensieri da filosofo, e nello stesso tempo si comprende in rapporto alla storia della filosofia di cui si dà il panorama. Comprende sé con la storia della filosofia, e la storia con sé. "Un relativo chiarimento da un lato fornisce qualche chiarimento dall'altro, che a sua volta si riflette sul primo", dice Husserl nel suo ultimo scritto pubblicato ¹. Ciò che Husserl dice della storia della filosofia, dovrebbe dirlo senza dubbio della storia in generale. Di modo che il problema iniziale, come l'abbiamo definito (bisogna essere per il fatto o per l'essenza? Si deve essere per il tempo o per l'eternità? Infine per la scienza positiva che studia l'uomo o per la filosofia?) è in via di superamento nell'ultimo periodo di Husserl, perché non considera più l'essenza fuori del fatto, l'eternità fuori del tempo e il pensiero filosofico fuori della storia.

E' a prima vista abbastanza sorprendente constatare che, su questo punto, in questo sforzo per legare il tempo o la storia e la filosofia, Husserl è molto più deciso dei suoi successori, Max Scheler e Heidegger.

Questi ultimi sono stati, molto più presto di Husserl, tentati di incorporare alla filosofia elementi non-razionali nel senso tradizionale del termine. Hanno deliberatamente intrapreso un'analisi che porterà non solo alla conoscenza, dominio ancora privilegiato in Husserl, ma alla 'logica del cuore' come diceva Scheler e all'"essere nel mondo" come dirà Heidegger. Ci si atterrebbe dunque al fatto che Scheler e Heidegger sono più pronti di Husserl a far discendere la filosofia in ciò che Heidegger chiama la "latticità". Ora, infatti, quando cercano di definire l'attitudine e la conoscenza filosofica li si vede adottare formule dogmatiche come certe formule antiche di Husserl. Non sembrano trovare alcuna difficoltà nel postulare un'intuizione filosofica incondizionata. Per esempio, quando Scheler de-

(1) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Philosophia*, Belgrado, 1936, p. 133.

finisce l'intuizione delle essenze, nel suo famoso libro sul *Formalismo in morale*, scrive che, allorché conosciamo un'essenza, lo facciamo senza che intervengano le particolarità fisiche, fisiologiche, psicologiche, o storiche del nostro individuo. Gli basta il fatto che vedendo "unità" di significazioni ideali noi stessi non teniamo in conto queste particolarità, per affermare che esse non intervengono in questa nostra visione e che l'essenza pretesa è veramente un'essenza. Husserl potrebbe rispondere che si tratta di un'affermazione "ingenua": se considero, dieci anni più tardi, ciò che era per me intuizione d'essenza dieci anni prima, mi accorgo che non ero per nulla in presenza delle cose stesse, e che in queste pretese evidenze entravano quantità di componenti momentanei, i miei pregiudizi d'allora, il mio modo particolare di esistere.

Husserl, si è accorto che ogni intuizione d'essenza comporta in realtà sempre "un certo grado d'ingenuità" ¹, cioè di non-coscienza. Egli appare molto più cosciente, più rigoroso di Scheler, e lo sforzo compiuto per riunire l'essenza all'esistenza è realmente più preoccupato della verità che l'affermazione acritica di Scheler. Scheler giustappone curiosamente una filosofia che ricerca le "essenze alogiche" con una concezione della filosofia che dà alla conoscenza filosofica un potere incondizionato d'accesso alla verità.

Si può fare la stessa osservazione riguardo al soggetto di Heidegger. Questi descrive l'essere nel mondo. Si potrebbe dunque credere che il filosofo anche lui gettato nel mondo, difficilmente accederà a uno strato di conoscenza adeguata. Intanto Heidegger definisce l'attitudine del filosofo senza alcuna restrizione riguardo al potere assoluto del pensiero filosofico. Scrive per esempio, all'inizio di *Sein und Zeit* ², che la filosofia deve descrivere, esplorare il "concetto naturale del mondo" (*natürlichen Weltbegriff*) prima della scienza, mediante

(1) Formale und transzendente Logik.

(2) pag. 56.

l'esperienza primordiale che noi ne abbiamo. Per determinare questo mondo naturale non è del tutto necessario, egli aggiunge, ricorrere all'etnologia, alla psicologia. Queste presuppongono la conoscenza filosofica del mondo naturale, e non è facendo induzioni a partire dai fatti psicologici o etnografici che si troverà il principio che permette di ordinarli, questo principio deve essere dapprima posseduto dallo spirito perché noi possiamo ordinare i fatti e comprenderli. Abbiamo trovata in Husserl questa sintesi fra psicologia e filosofia, questa rivendicazione di una *priorità* della filosofia, ma abbiamo visto che, man mano che il suo pensiero maturava, si trattava di sostituire a questo rapporto di priorità un rapporto di reciprocità o d'intreccio. Scheler e Heidegger, sul punto che ci interessa, restano all'opposizione pura e semplice della filosofia e delle scienze umane, dell'ontologia come dice Heidegger, e dell'ontica, opposizione che per Husserl, l'abbiamo visto, altro non era che un punto di partenza, che copriva per lui un problema e un rapporto segreto tra le due specie di ricerche. Husserl, che definiva la filosofia con la sospensione dell'affermazione del mondo, riconosce l'inerenza del filosofo al mondo più deliberatamente di Heidegger, che vuole studiare l'Essere-nel-mondo.

Non é nostro compito riflettere su questo paradosso. Forse a un'analisi si scoprirebbe che non c'è nulla di inatteso: una certa forma di dogmatismo o di razionalismo immediato è, non solo conciliabile ma ancora profondamente apparentata con l'irrazionalismo. I migliori difensori della ragione, sia in pratica che in teoria, non sono quelli che, astrattamente, reclamano per essa il maggiore dei diritti.

Al contrario, è proprio di un filosofo particolarmente esigente in materia di razionalità, come Husserl, essere più capace di riconoscere il legame della ragione con l'esistenza. La razionalità non è per lui un fantasma, la porta in sé e l'esercita.

Ma lasciamo questo e ritorniamo al nostro problema. I fenomenologi e soprattutto Husserl hanno avuto la sensazione che la

conoscenza psicologica fosse d'un tipo particolarissimo: non è induttiva nel senso che la parola ha presso gli empiristi, ma non è nemmeno riflessiva nel senso che la parola ha nella filosofia tradizionale, cioè nel senso di un ritorno all'apriori che determinerebbe la forma di tutte le nostre esperienze. La conoscenza psicologica è, se si vuole, riflessione, ma è nello stesso tempo un'esperienza. L'opinione del fenomenologo è "apriori materiale" (Husserl). La sua riflessione è "costatazione" e dunque il significato dei comportamenti si deve scoprire in un contatto effettivo con questi comportamenti in altri o in me. La psicologia fenomenologica è dunque la ricerca dell'essenza o del senso, ma non fuori del fatto. Finalmente e al limite, l'essenza non è accessibile che attraverso la *situazione* singolare nella quale appare. La psicologia eidetica diviene analitica-esistenziale.

Ciò che io mi propongo di mostrare ora, è che, mentre i fenomenologi conducevano le loro riflessioni nelle vie che ho testé indicato, gli psicologi sia per un'influenza diretta delle fenomenologie, sia per un'influenza diffusa, e di cui non avevano coscienza, sia infine, anzi soprattutto per la *pressione stessa dei problemi concreti con i quali avevano a che fare*, sono stati condotti anche loro a ridefinire, in modo analogo, la conoscenza psicologica. Mi propongo di mostrare, nelle lezioni che seguono, che la psicologia come la vediamo svilupparsi da 25 o 30 anni, non è induttiva *nel senso empirista*, né ben inteso a priori, nel senso d'una riflessione che non dovrebbe niente al contatto di colui che riflette col fatto e la situazione di cui si tratta di render conto, e che tende a fondarsi come lettura metodica, in me o fuori di me, dei fenomeni e del significato dei comportamenti. Questo incontro, se si conferma, deve permetterci di riunire la filosofia e la psicologia in un modo che rende l'esistenza dell'una compatibile con l'esistenza dell'altra.